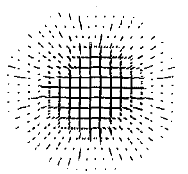
Quentin Skinner



EL NACIMIENTO DEL ESTADO



Traducción de **Mariana Gainza**

Estudio preliminar de **Eunice Ostrensky**





COLECCIÓN NOVECENTO

EL NACIMIENTO DEL ESTADO

Director de la colección: Eduardo Rinesi

320.1 SKI

Skinner, Quentin
El nacimiento del estado. – 1ª. ed.– Buenos Aires : Gorla, 2003.
96 p. ; 21x15 cm. – (Novecento ; 2)

Traducción de: Mariana Gainza

ISBN 987-20773-1-2

I. Título - 1. Estado-Estudios 2. Estado-Ciencia Política

Título original: "The Birth of the State", en *Visions of Politics*, Cambridge University Press (CUP), 3 vols., 2002

Diseño y diagramación: Juan Manuel Mileo
Traducción: Mariana Gainza
Estudio preliminar: Eunice Ostrensky
Investigación bibliográfica: Andrés Jiménez Colodrero
Revisión de la traducción, traducción (del portugués) del Estudio preliminar y cuidado general de la edición: Eduardo Rinesi

Raúl. S. Ortíz 48 1° E
Ciudad Autónoma de Buenos Aires (1414)
Argentina.
editorialgorla@yahoo.com.ar

ISBN 987-20773-0-4
Impreso en la Argentina
Printed in Argentine

EL NACIMIENTO DEL ESTADO



ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR

por Eunice Ostrensky

En el año 2002, la prestigiosa editorial de la Universidad de Cambridge lanzó, bajo el título de *Visions of Politics*, tres volúmenes con textos inéditos de Quentin Skinner, así como otros escritos suyos publicados aquí y allá, en revistas, publicaciones académicas y obras colectivas. El primer volumen reúne los capítulos que tratan sobre cuestiones relacionadas con métodos de interpretación de textos en general, y más específicamente con el método utilizado y perfeccionado por Skinner, además de respuestas a críticas que ese abordaje ha suscitado. En el segundo volumen, Skinner examina los principios republicanos, que pueden encontrarse tanto presentes en la iconografía del *quattrocentista* Ambrogio Lorenzetti como valorizados en los apasionados discursos de John Milton durante la revolución inglesa del siglo XVII o censurados en las perspectivas políticas más recientes, como es el caso de la de Isaiah Berlin. El tercer volumen, finalmente, está enteramente dedicado a iluminar puntos del pensamiento político de Thomas Hobbes tan distintos entre sí como la importancia de la retórica y del humanismo en su filosofía o la atmósfera intelectual y social en la que construyó su teoría de la obligación política.

Estos temas alrededor de los cuales se organizan los volúmenes de *Vision of Politics* –los métodos de interpretación de textos, las derivaciones del lenguaje republicano y la filosofía de Hobbes– corresponden, desde mediados de la década del '60, a tres de los principales objetos de estudio y de interés de este *Regius Professor* de Cambridge. Y todos ellos, de algún modo, están tratados en el texto que ahora recibe, por primera vez, traducción al español: *El nacimiento del Estado.* Originalmente publicado en 1989 bajo el título de "El Estado" (en *Political Innovation and Conceptual Change*, ed. Terence Ball, James Farr y Russel L. Hanson), el texto sufrió varias modificaciones, tales como la incorporación de bibliografía más reciente, la reestructuración y la introducción de párrafos. Pero

su enfoque sigue siendo el mismo: describir las alteraciones conceptuales por las que pasaron el término "Estado" y sus correlatos hasta llegar a una formulación más familiar a nosotros.

En el presente "Estudio preliminar", el propósito será el de examinar un poco más en detalle esos temas y sus conexiones, a fin de ofrecer al lector un abordaje aproximativo que le permita localizar el texto ahora traducido en el marco de las preocupaciones de Skinner. Comencemos entonces por el método.

En el final de la Parte III del *Leviatán* (por cierto, una de las menos leídas, en general, de ese libro), Thomas Hobbes critica a los teólogos y religiosos que extraen de las Escrituras determinados pasajes, frases o palabras con el único y secreto fin de confirmar sus intereses más inmediatos. Dice Hobbes: "... los que insisten sobre textos singulares, sin tener en cuenta el designio global de la obra, no pueden derivar de ellos nada claro" (Hobbes 1996, cap. 43, p. 415). Ir a los textos clásicos con ideas preconcebidas sobre ellos, y por eso mismo independientemente de ellos, era algo que incomodaba también a John Locke, al punto de llevarlo a escribir un pequeño ensayo sobre las dificultades de la interpretación de textos. En ese ensayo, *A Paraphrase and Notes on the Epistle of St Paul*, Locke discute dos precauciones imprescindibles para comprender realmente un texto. La primera se refiere a la necesidad de recomponer el marco general de problemas de los que se ocupó su autor cuando escribió lo que escribió, recuperando la razón por la que decidió escribir, el público al que se dirigía y las creencias y opiniones familiares a sus interlocutores. La segunda precaución consiste en que el intérprete no pierda de vista, jamás, que un texto debe hablarnos a nosotros, pero que no puede decirnos sólo lo que queremos o necesitamos oír de él (*apud.* Wootton 1993, p. 4). Desde esta perspectiva, una obra no debe servir de pretexto para nuestros prejuicios sobre nuestros problemas contemporáneos, a menos que renunciemos a la posibilidad misma de comprenderla.

Las consideraciones de estos dos filósofos ingleses son también, de algún modo, las del grupo de historiadores y teóricos de la política conocidos como "la escuela de Cambridge", entre los que se cuentan Pocock, Sirluck, Laslett, Dunn, Tuck, Tully y, desde luego, Skinner, tal vez quien más se haya dedicado a las cuestiones metodológicas. Para estos estudiosos, en síntesis, una obra es un conjunto de respuestas que se da a preguntas planteadas por diferentes interlocutores situados fuera del texto, es decir, en la historia. Ahora bien, esas

respuestas no tienen ningún sentido si ignoramos a qué preguntas se dirigen. Es necesario, por lo tanto, considerar que el autor pretendía dar cuenta de ciertos problemas cuando se puso a escribir un texto; que tenía una cierta finalidad en mente cuando decidió intervenir. También es necesario recuperar el otro lado del debate, devolviendo su voz a aquéllos a quienes el autor responde, o de lo contrario tendremos la impresión equivocada de un monólogo.

Así, hay dos procesos simultáneos que deben ser tenidos en cuenta cuando se quiere interpretar un texto y, en consecuencia, reconstituir el contexto de sus ideas. El primero, como ya se puede imaginar por la cita anterior de Hobbes, es el designio o intención del autor al afirmar o escribir tal o cual texto. ¿Qué pretendía Hobbes, por ejemplo, al dedicar casi la mitad del *Leviatán* a la política religiosa y a la exégesis de textos bíblicos? ¿Discutir abstractamente cuestiones de religión, pues sin eso su sistema filosófico habría quedado incompleto, o encarar concretamente el desafío a la estabilidad política planteado por el poder paralelo de papistas, presbiterianos y anglicanos? Como muchos comentadores no consiguen o no buscan dar una explicación convincente a esas preguntas, se llega al colmo de argumentar que esas partes de la obra de Hobbes son irrelevantes. Pocock ya observó, con una buena dosis de sarcasmo, que la actitud tradicional de los estudiosos hacia esas dos partes del *Leviatán* ha sido la de decir "primero, que no están realmente allí, y segundo, que Hobbes no quería en realidad decir eso" (Pocock 1989, p. 148).

Sin embargo, no basta con dar con la finalidad que tenía el autor al escribir un texto. O, mejor: si queremos conocer las razones que lo llevaron a escribir es necesario, también, comprender su obra en relación con *otros* textos. En el ejemplo que acabamos de dar, saber que Hobbes pretendía refutar a los teólogos y al clero es saber muy poco. La intención del autor sólo se aclarará realmente cuando podamos percibir, más allá de los problemas desplegados en el texto, el lugar de éste en relación con las convenciones intelectuales, las prácticas políticas y las ideologías. El segundo proceso a tener en cuenta en la interpretación de los textos se refiere, entonces, a la reconstrucción del ambiente intelectual, social y político en el que el autor pretende intervenir. Veamos más detenidamente cómo es eso posible.

Ante todo, debemos situar el texto entre otros textos escritos o utilizados en el mismo período, que traten problemas semejantes y compartan una cierta cantidad de convenciones (Tully 1988, p. 9). La recuperación de ese fondo convencional, o sea, del vocabulario común, principios, problemas, distinciones conceptuales,

etc., permite comprender en qué medida el autor aceptaba o cuestionaba, o incluso ignoraba polémicamente –dice Skinner– las ideas dominantes y las convenciones del debate político (Skinner 1978, p. xiii). Con eso ya se puede saber cuál es la originalidad del autor en relación con ese telón de fondo convencional; qué es lo que, en su texto, es ruptura o continuidad con las convenciones intelectuales. Pero, hecho eso, es necesario todavía considerar que todo texto aspira a una finalidad práctica: intervenir en un escenario político. Eso significa que, aspirando a alterar un cierto marco político, el texto es ya, por sí mismo, una acción política. En las palabras de Tully, "la teoría política es (...), como dirían Aristóteles y Marx, parte de la política, y las cuestiones de las que se ocupa son los efectos de la acción política" (Tully 1988, p. 11).

Ilustremos estos dos pasajes volviendo al ejemplo que habíamos propuesto: el de Hobbes en sus disputas contra el clero. Si nos propusiéramos reconstruir estas disputas, deberíamos, en primer lugar, estudiar a los teóricos y teólogos que se habían ocupado de cuestiones similares a las desarrolladas por Hobbes, a fin de percibir cómo el *Leviatán* refuta o confirma una serie de argumentos políticos. A continuación deberíamos estudiar algunos textos menores, tales como panfletos, cartas, periódicos, opúsculos, de manera tal de poder delinear los objetivos políticos que perseguía Hobbes con la redacción de su obra: cómo, refutando o confirmando ciertos argumentos políticos, intentó alcanzar cierto efecto práctico. Una de las consecuencias de este segundo paso, en el que se examinan textos menores de un período, es que nos permite mapear las ideologías dominantes y sus relaciones. A partir de ahí, ya se tiene un criterio para juzgar en qué medida el autor se apartó de, o se acercó a, las convenciones políticas de su tiempo, y qué aspectos de su obra no confirman las ortodoxias y de esa manera buscan promover alteraciones en las ideologías dominantes.

Destacando las grandes transformaciones intelectuales, políticas e ideológicas de las que los textos considerados canónicos acaban por ser responsables, Skinner se aparta de la visión hegeliana de que tales textos son la expresión de la conciencia de una época. (Tully 1988, p. 12). Por el contrario, los grandes textos son casi invariablemente las peores guías hacia la sabiduría convencional, porque desafían los lugares comunes de la época (Tully 1988, p. 13). Con esto Skinner parece también responder a los que ven en su trabajo un simple nivelamiento (hacia abajo) de los grandes pensadores con los pequeños teóricos de ocasión, o de los grandes problemas filosóficos con una casuística menuda y circunstancial. Ese golpe contra el hegelianismo alcanza también a una cierta corriente marxista

muy en boga en los años 60 y 70, que sostenía que el texto era un reflejo de factores sociales, religiosos, políticos y económicos y que su significado era directamente determinado por ese contexto. El equívoco y el peligro de ese abordaje, según Skinner, consisten en que quitan al texto su independencia y desprecian totalmente tanto el modo en que al autor querría que el mismo fuera leído como la recepción de la obra (Skinner 1988, p. 62). En vez de ser *causas* de ciertos procesos históricos, como sostiene Skinner, para esa corriente metodológica los textos pasan a ser *consecuencias* de esos procesos (Pallares-Burke 2000, p. 317).

Otro blanco del método tematizado y empleado por Skinner es la corriente según la cual en el propio texto está contenida, como objeto autónomo, la clave de su significado (Skinner 1988, p. 30). La característica central de esta corriente reside en que rescata cuestiones de interés perenne, de relevancia continua –un rescate que acaba por situar los textos llamados clásicos, en palabras de Skinner, "en una especie de eterno presente" como "materia autosuficiente, bastando un análisis textual para entendernos" (Pallares-Burke 2000, p. 315). La historia de la filosofía es entonces presentada como una sucesión de obras clásicas, en la que los autores, en constante diálogo con sus pares –otros filósofos–, se lanzan hacia fuera del tiempo y de la historia. Pero semejante abordaje tiene un precio muy alto: el anacronismo o simplemente el absurdo histórico. De ese tipo son, por ejemplo, las afirmaciones de que un autor anticipa o influye a otro, de que falta coherencia al sistema de determinado filósofo, de que observaciones incidentales sobre determinado asunto constituyen en verdad la doctrina del autor, o, finalmente, de que el sentido de determinada obra es dado prospectivamente (Skinner 1988, pp. 30-56). En todos esos casos, los comentadores asumen de buen grado una perspectiva *ex post facto* en relación con los filósofos, e inevitablemente caen en el error identificado por Locke en *A Paraphrase and Notes on the Epistle of Saint Paul*: "extraer de sus escritos no lo que ellos dejaron allí para nosotros, sino lo que nosotros mismos traemos" (*apud.* Wootton 1993, p. 12).

Pero, a pesar de todo el *nonsense* que este abordaje crea, tal vez los comentadores tengan un propósito cuando deciden ignorar las fuertes evidencias localizadas fuera de los textos: poniéndose ellos mismos en el mismo tiempo abstracto de los filósofos, terminan por convertirse, también ellos, en filósofos. Esto es: en pensadores vueltos hacia problemas sempiternos y generales. Ahora: ése es un título que Skinner jamás ha reivindicado para sí. Por el contrario,

Skinner se define como historiador de la filosofía, cuya tarea consiste en investigar los cambios conceptuales sufridos por determinados términos, como "Estado" y "libertad". Es esa curiosidad por las discontinuidades lo que lo llevó al lenguaje del humanismo, como quedará más claro en la próxima sección.

Aunque admita la importancia de estudiar, por medio de un conjunto de conceptos empleados por nosotros de modo tal vez inconciente, aspectos de nuestro actual mundo moral y político, Skinner prefiere dirigirse a las razones por las cuales conceptos hoy familiares tuvieron un día un significado distinto. Dos son, básicamente, los motivos de esa preferencia. En primer lugar, con el énfasis en las discontinuidades la historia deja de ser concebida apenas como el espejo donde miramos nuestros defectos y méritos –esto es, deja de ejercer un papel puramente pragmático. En segundo lugar, cuando se consigue mirar más allá de las propias ideologías, se vuelve posible repudiar, "y tal vez incluso reevaluar, algunas de nuestras suposiciones y creencias corrientes" (Skinner 1998, pp. 110-12). Es en este segundo motivo en el que vamos a descubrir los intereses de Skinner por el humanismo cívico.

Todavía a comienzos de la década de 1970, preocupado por explicar los cambios conceptuales sufridos por algunos términos distintivos de la vida política, Skinner relata haberse encontrado con ciertas técnicas típicas de la retórica, entre las cuales la más expresiva sea tal vez la que Quintiliano llamó procedimiento paradiastólico (Skinner 2002, p. 183). De acuerdo con esta técnica, el mejor medio para narrar de otro modo hechos ya descriptos por un adversario (un abogado, por ejemplo) consiste en reafirmar los mismos hechos, pero de manera diferente: "debemos atribuir otras causas, otro estado espiritual y otro motivo a lo que se hizo; (...) debemos tratar de elevar la acción todo lo posible a través de las palabras que usamos" (Skinner 1996, pp. 143s). Quintiliano ilustra esta técnica mostrando cómo un mismo hecho puede ser redescripto por medio de términos morales distintos, de manera que el relato parezca verosímil: la avaricia puede ser descripta como precaución; la negligencia, como simplicidad de espíritu (Skinner 1996, p. 144). Así, el trabajo del orador consiste en persuadir a sus oyentes de aceptar esta nueva redescripción moral, y de esa forma inducirlos a "adoptar una nueva actitud emocional hacia la acción en cuestión" (Skinner 1996, p. 145).

Las enseñanzas de la retórica clásica retomada durante el Renacimiento encontrarán en Maquiavelo a un alumno aplicado (Skinner 2002, p. 184). En su obra, las cuatro virtudes cardinales (sabiduría, justicia, coraje y templanza) que

Cicerón había utilizado para retratar al verdadero hombre virtuoso, junto con otras cualidades principescas, tales como la honradez, la liberalidad y la magnanimidad, son sometidas a una crítica devastadora. Por un lado, para conseguir honra, gloria y fama, un príncipe debe estar preparado para realizar acciones inicuas, y esa flexibilidad moral constituye su gran virtud (Skinner 1981, p. 65). Por otro lado, Maquiavelo reconoce que ciertas cualiades, como la clemencia, son de hecho virtudes, pero agrega que no siempre el adjetivo "clemente" es usado correctamente para describir determinadas acciones, que a veces expresan más bien tibieza de espíritu. Así, o las virtudes clásicas no son realmente virtudes o, si lo son, deberían aplicarse a acciones muy distintas de las que se acostrumbró describir como virtuosas. En el primer caso, es decir, cuando lo que se conoce como virtud se vuelve un estorbo para alcanzar y mantener el poder, el príncipe deberá "evitar parecer perverso, aunque no pueda evitar actuar perversamente" (Skinner 1981, p. 65). En el segundo caso, el valor de los nombres impuestos a las cosas como su significado se vuelve enteramente arbitrario.

Dicho eso, volvamos ahora a las relaciones entre las discusiones metodológicas emprendidas por Skinner y su interés por la teoría clásica de la retórica y su recuperación por parte del humanismo cívico. En un artículo reciente, Skinner dice servirse de algún modo de los teóricos de la elocuencia clásica que originalmente se ocuparon de la técnica de la redescripción retórica. Dice: "He llegado a compartir su escéptica comprensión de los conceptos normativos y los fluidos vocabularios en los que los mismos suelen expresarse" (Skinner 2002, p. 182). En las manos del historiador, el énfasis de los teóricos clásicos en la cercanía entre términos valorativos aparentemente conflictivos se transforma en un instrumento de trabajo, ayudándolo a comprender que no existe un uso correcto de los términos normativos; al contrario: cuando estos términos son empleados –concluye Skinner– "su aplicación reflejará siempre un deseo de imponer una visión moral particular sobre el funcionamiento del mundo social" (Skinner 2002, p. 182). ¿Y qué son las discontinuidades en la historia de la filosofía, sino los momentos de las transformaciones conceptuales? Precisamente esos momentos, y las técnicas que los vuelven posibles, constituyen el objeto de estudio del historiador.

Retomando ahora, no el papel del historiador, sino el de las grandes obras, veremos entonces que las mismas sobresalen justamente porque promueven cambios conceptuales en ciertos términos familiares y, además, consiguen persuadir a sus lectores de emplearlos en ese nuevo sentido. Éste es el fin práctico de los filósofos: usar cierto arsenal teórico para redefinir las convenciones políticas

de su tiempo –los acuerdos sobre el significado de las palabras– y con eso llevar a su audiencia a usar esos conceptos modificados para considerar la vida social y política. Las semejanzas con la finalidad del orador, que busca inducir a los oyentes a ver con otros ojos una acción, tal vez no sean simple coincidencia.

Si la teoría clásica de la retórica retomada por los humanistas del Renacimiento permite comprender el proceso a través del cual se producen las transformaciones conceptuales, el ideal republicano y neo-romano de la ciudadanía da al historiador la oportunidad de poner entre paréntesis nuestras actuales creencias y presupuestos sobre el concepto de libertad. Aquí, Skinner parece interesarse en la posibilidad, ofrecida por la diferencia conceptual entre dos modelos de libertad, de evaluar los principios por los que orientamos nuestra vida política y social. En efecto: nuestro concepto de libertad tiene mucho de hobbesiano, en la medida en que significa prioritariamente la ausencia de impedimentos colectivos.[1] Sin embargo, como muestra Skinner, esa idea negativa de libertad no es un dato bruto de la realidad. Es cierto que con el tiempo llegó a adquirir una posición hegemónica en el pensamiento contemporáneo, pero eso no significa que sea el concepto verdadero y humano de libertad, como alguna vez afirmó Isaiah Berlin (Skinner 1998, p. 113).

En *Liberty before Liberalism*, Skinner analiza otro concepto de libertad, ignorado por Berlin, enfatizando sobre todo su ascenso y su caída en la teoría anglófona. Según la teoría en la que se sostiene este "otro concepto" de libertad, la libertad se refiere, no a actuar de acuerdo con la propia voluntad –como pretende la teoría liberal–, sino a no someterse a la voluntad de otro. Es una condición esencial del sujeto, no un atributo de las acciones; se opone a la servidumbre, no a la ley ni al Estado. Por el contrario, la libertad del individuo está estrechamente vinculada a la libertad de su comunidad o república: el individuo es libre si y sólo si su república es libre, o sea, se gobierna según leyes establecidas por el consenso de la comunidad. Inversamente, el esclavo es aquel que no ejerce dominio sobre sí, sujetándose a la jurisdicción de otra persona; tiranizada es la sociedad cuyas leyes se reducen a la voluntad arbitraria de un gobernante. Al sustituirse el consenso por el arbitrio, al gobernante sólo le queda

1. Ver la definición de libertad en el capítulo XXI del *Leviatán:* "Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición" (pp. 145-6).

usar la fuerza para obligar a los individuos a obedecer, cuando antes se obedecía la ley espontáneamente, en vista de un interés común.

Esa teoría, largamente tributaria del republicanismo clásico y de las obras de Maquiavelo, tuvo su apogeo inmediatamente después de la ejecución del rey Carlos I en 1649, cuando se declaró oficialmente la república en Inglaterra, y comenzó a declinar con la Restauración monárquica en 1660, ante el fracaso de la experiencia republicana. Pero en realidad su caída es más bien resultado de su carácter "altamente subversivo" (Skinner 1988, p. 59). De hecho, como explica Skinner, al aplicar el supremo valor de la libertad exclusivamente a formas muy radicales de gobierno representativo, esa teoría acabó por estigmatizar como tiránicos a muchos gobiernos considerados legítimos, como la monarquía francesa y el gobierno británico en América del Norte. No llama entonces la atención, concluye el historiador, que ese ideal de libertad sucumbiera ante "el fuego continuo de críticas violentamente hostiles" –entre las que la más lapidaria fue la expresada en el *Leviatán* de Hobbes (Skinner 1988, p. 59).

Sea como fuere, ese concepto eclipsado de libertad todavía ofrece un contrapunto para reflexionar sobre valores que consideramos naturales, lo que no es poco. En ese sentido, opera como un instrumento de intervención del historiador en la política de su tiempo, así como ciertas técnicas de la retórica operan como método de investigación. Por otro lado, aunque no fuera así, el ideal neo-romano y republicano de libertad se presenta, igual que la retórica, no sólo como instrumento, sino también como objeto privilegiado de estudio. Skinner estudió la retórica en *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, de 1996. El vocabulario del pensamiento moral y político del Renacimiento, por su parte, fue examinado en el primer volumen de *Fundamentos del pensamiento político moderno*, libro publicado en 1978 y que busca investigar el proceso por el cual llegó a formarse el concepto moderno de Estado –objeto del texto que aquí estamos presentando. Abramos con más cuidado, ahora, estas dos obras.

Las consideraciones anteriores sobre el predominio de la idea negativa de libertad, de matriz genuinamente hobbesiana, tal vez podrían sugerir una cierta distancia de Skinner, historiador, con respecto a Hobbes, su objeto de estudio. Maquiavelo, que defendió la idea republicana de libertad, tampoco suscita las simpatías de Skinner, aunque obviamente no por las mismas razones. En una entrevista concedida a Maria Lúcia Pallares-Burke, Skinner dice interesarse por figuras que no considera personalmente atractivas (Pallares-Burke 2000, p. 322).

Y de hecho, en otra entrevista (ésta en el diario *Clarín* del 8 de julio de 2001), Skinner afirma que la mala fama de estos dos pensadores es merecida: Maquiavelo no deja de recomendar a los gobernantes la falta de escrúpulos, si no es posible actuar de otra manera; Hobbes ve como única solución contra la hostilidad recíproca entre los hombres un gobierno absoluto, contra el que no existe ningún recurso ni se admite ninguna crítica.

El interés metodológico de Skinner por Hobbes –contrapartida de su desinterés personal– proviene de mediados de los años 60, cuando se decidió a adoptar para el estudio de las obras de ese pensador la misma perspectiva que Peter Laslett había adoptado en relación con las obras de Locke, es decir, la de considerarlas *pièces de occasion*, discursos circunstanciales de intervención en un determinado escenario político (Pallares-Burke 2000, pp. 312s). De esa determinación nacieron varios artículos hoy clásicos en los estudios sobre Hobbes, entre los que se cuentan "Thomas Hobbes and his Disciples in France and England", "The context of Hobbes's theory of political obligation" y "Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy".

Considerados en conjunto, estos artículos atacan algunos dogmas ampliamente difundidos sobre la recepción de la teoría política de Hobbes, entre los cuales el más fuerte sea tal vez el de que Hobbes fue un filósofo "maldito" de su tiempo: en comparación con otras ideas políticas, su pensamiento resultaría extemporáneo, y sus obras habrían suscitado una fuerte reacción adversa. Ni una cosa ni la otra, mostró Skinner refutando a historiadores e intérpretes de peso como Christopher Hill y Leo Strauss. Por un lado, Hobbes gozó de relativa popularidad entre sus contemporáneos, incluso en la Francia absolutista. En Inglaterra se llegó a formar un grupo de seguidores conocidos como "hobbistas", movimiento que ciertamente suscitó críticas, en general provenientes del clero. Por otro lado, imaginar que las obras de Hobbes constituyeron un fenómeno aislado es ignorar la intención del filósofo de contribuir a la discusión de ciertos puntos del debate ideológico de la Revolución Inglesa (Skinner 1972, p. 130).

Estos artículos –especialmente los dos últimos– también pusieron en evidencia un argumento del que Skinner se ocupó en la ya citada entrevista aparecida en *Clarín:* la teoría de la obligación política de Hobbes, muy en boga entre 1649 y 1653, reposa sobre la idea de que la sociedad deriva de la necesidad de vivir en paz y seguridad. Hay, por lo tanto, una indisoluble relación entre protección y obediencia, como enfatiza Hobbes en el "Resumen y Conclusión" del *Leviatán:* me interesa obedecer al Estado porque me interesa sobrevivir (Skinner 1974, p. 95). Llamando la atención sobre ese argumento y sobre los otros teóricos que lo utilizaron en aquel período del siglo XVII, Skinner debilitó considerablemente una

tesis de Warrender que todavía hoy ejerce cierta atracción entre los comentadores: la tesis de que Hobbes fundamentó su teoría de la obligación política en la obligación previa de obedecer a Dios (Skinner 1972, p. 137). Si así fuera –dice Skinner en otro artículo–, los contemporáneos de Hobbes deberían estar "todos igualmente equivocados, y todos en el mismo sentido, respecto a sus reales intenciones" (Skinner 1988, p. 53).

A esa altura del siglo XVII, las intenciones de Hobbes al explotar el lenguaje del interés también eran, además de la de contribuir al debate en torno a la obediencia a un gobierno *de facto*, la de vaciar el discurso republicano de la libertad, el autogobierno y las virtudes civiles. Ya vimos que en cierto modo alcanzó su propósito, contraponiendo a los ideales cívicos neo-romano y republicano una definición negativa y mecanicista de libertad. Pero no fue sólo en el terreno de la teoría de la obediencia que Hobbes intentó derrotar a los republicanos, sus grandes adversarios. En el campo del conocimiento, buscó construir sobre la base de la geometría una ciencia civil que no sólo estuviera enteramente exenta de todo recurso teórico, sino que también fuera capaz de "trascender y rechazar las técnicas puramente persuasivas asociadas con el arte de la retórica" (Skinner 1996, p. 334).

Los motivos de esta profunda desconfianza en relación con la retórica se encuentran en el real peligro que ese arte representa para la estabilidad política. De hecho, la libertad para alterar el sentido de las palabras (sobre todo las que confieren valor moral a las acciones), sumada a la habilidad del orador para engañar a sus oyentes, indica la posibilidad de que no exista acuerdo en cuanto a la aplicación de los términos valorativos. Se abre entonces paso a un mundo de completa arbitrariedad moral, en el que nada sería capaz de impedir un estado de permanente confusión y mutua hostilidad: el estado de naturaleza o la guerra civil. "La anarquía política es el único resultado posible de los desacuerdos acerca de la aplicación de términos valorativos" (Skinner 1996, p. 341; ver también p. 174). Así, no constituye ninguna exageración decir que gran parte del esfuerzo teórico de Hobbes se dirigió a enfrentar un tipo de escepticismo surgido en el campo de la retórica y centrado en la figura retórica de la paradiástole.

Reflexionando sobre ese cuadro de caos político provocado por el valor inconstante de los términos morales, el filósofo consideró que faltaba una ciencia que enseñara a los súbditos su verdadero deber y sirviera de antídoto a la retórica y a los oradores inescrupulosos. Bastaría entonces con construir esa ciencia de acuerdo con las reglas infalibles de la razón, a la manera de los geómetras, demostrativamente. En cuanto a la recepción de esta ciencia, Hobbes confiaba en el poder intrínseco de la razón para persuadir a sus lectores. Estos serían

llevados a aceptar las verdades de su ciencia así como él, Hobbes, había tenido que aceptar cierta vez –absolutamente encantado– la demostración de una proposición de Euclides, que había leído por primera vez en la biblioteca de un caballero (Skinner 1996, p. 250). Y Hobbes iba incluso más allá: los principios de su ciencia serían enseñados en las Universidades (Skinner 1996, p. 301). Formados los jóvenes en conformidad con la verdadera ciencia de lo justo y lo injusto, poco o ningún espacio quedaría para el descontento, el interés por la retórica y la sedición. Pero los proyectos de Hobbes fracasaron.

La confianza en el poder intrínseco de la razón se mantuvo en dos obras: *Elements of Law* y *De Cive*. En el *Leviatán* Hobbes volvería a suscribir los análisis humanistas de las relaciones entre razón y retórica (Skinner 1996, pp. 1-5). En aquellos dos primeros libros de filosofía política, en efecto, el profesor era el geómetra que encontraba un auditorio dócil y capacitado para la enseñanza. En este último, se levantan barreras para la construcción de una ciencia de la política, y, por extensión, de un pacto racional en torno al sentido científicamente establecido de las palabras. Es cierto que las verdades de la razón deben ser aceptadas, pero los métodos de la ciencia deberán ser suplementados por la fuerza de la elocuencia (Skinner 1996, p. 334). El optimismo anterior cede espacio, ahora, a una progresiva desconfianza en la capacidad persuasiva de la ciencia. Al final, la ignorancia de los lectores es tan grande, sus intereses personales hablan tan alto, que resulta absolutamente estéril una ciencia de lo justo y lo injusto (Skinner 1996, p. 433). Es necesario entonces regresar de algún modo al humanismo, y es eso lo que hace Hobbes en el *Leviatán* y en el *Behemoth*, su libro de historia –historia que, por lo demás, se caracteriza ante todo como un emprendimiento retórico.

Como se ve, si Hobbes venció a los humanistas en su disputa sobre el sentido y el valor de la palabra libertad, en el campo del conocimiento tuvo que reconocer que su ideal de una ciencia política formulada según los principios de la geometría había sido derrotado. Pero ese fracaso no representó el olvido del concepto de una ciencia regida por leyes invariables. Todavía impera el concepto de una naturaleza sometida a la matemática, como quiso Hobbes. ¿Pero en qué otros campos habrá conseguido Hobbes consagrarse victorioso? Es lo que examinaremos en los párrafos finales de este Estudio Preliminar.

Aunque sus apariciones sean contadas en *The Foundations of Modern Political Thought*, Hobbes tiene un papel decisivo en ese libro, como así también en éste,

El nacimiento del Estado, que puede considerarse su prolongación. No es en vano que este texto comience donde aquel otro termina, a saber, con la misma cita de Hobbes acerca de una instancia llamada Estado y de su relación algo compleja con los súbditos. La definición de Hobbes sobre esa instancia, en efecto, parece inaugurar la moderna teoría del Estado. No se trata todavía –aclara Skinner en el Prefacio a *The Foundations...*– de la adquisición de nuestro concepto actual de Estado, que toma en cuenta no sólo la concepción de la relación entre el pueblo, el gobernante y el Estado, sino también la concepción posterior de la relación entre la nación y el Estado (Skinner 1978, p. xiii, n. 1). Sin embargo, ya están claramente formulados en las obras de Hobbes algunos aspectos fundamentales de una teoría del Estado que hoy podemos reconocer como operantes, como la insistencia en la idea de que el poder político supremo, la soberanía, pertenece a una persona artificial, abstracta e impersonal.

Fue largo el proceso de construcción de esa teoría que puso en evidencia el concepto de Estado –sus derechos, su naturaleza, su poder, sus límites. Se inició tal vez con la recuperación del derecho romano en el siglo XIII y atravesó el Renacimiento. En ese recorrido, dos ideologías o corrientes que habían surgido a lo largo de los siglos XV y XVI fueron decisivas: la tradición del republicanismo clásico, estudiada en el volumen I de *The Foundations...*, y la teoría contractualista o jurídica, objeto del volumen II. Esta última ideología enfatizó el concepto de que el Estado es un poder político independiente con derecho a imponer leyes. Para expresar ese concepto, se sirvió del lenguaje de la ley natural, del consentimiento y de la delegación o alienación del poder originalmente ejercido por el pueblo y retomado por él en casos extremos. Ese vocabulario, característico del pensamiento político de la Reforma, deriva del derecho romano y de la filosofía moral escolástica. Y no extrañará que esa lengua de católicos vaya a parar a los libros de los luteranos y calvinistas que defendieron el derecho y el deber de resistencia. Al fin de cuentas, unos y otros (jesuitas y protestantes) luchaban contra reyes herejes e idólatras.

Por su parte, en el ideal de autogobierno articulado por la tradición republicana y forjado durante las luchas contra las reivindicaciones imperiales de dominio sobre las ciudades-estado, son centrales para el concepto de Estado los argumentos de que una autoridad civil independiente debe regular los negocios públicos de una comunidad autónoma, y de que los gobernantes tienen el deber de preservar un aparato de gobierno conocido como estado. Sin embargo, como apunta Skinner en el escrito que sigue, los republicanos se quedan a mitad del camino que había que recorrer hasta llegar a una formulación *doblemente* abstracta del poder:

si por un lado hablan de la distinción entre Estados y gobiernos, no distinguien entre los poderes del Estado y los poderes de la comunidad. Por el contrario: los poderes del Estado son para ellos los poderes de la comunidad, bajo otro aspecto.

Por diferentes que fueran esas dos corrientes, había algo profundamente perturbador que ambas compartían: al separar el cargo de la función del gobernante, manteniendo sin embargo la indistinción entre la soberanía y los poderes del pueblo, siempre dejaban espacio para la posibilidad constitucional de combatir a los llamados tiranos. Para los monarcómacos jesuitas y protestantes, a pesar del pacto existe un resquicio de poder político en los súbditos, suficiente en todo caso para justificar la reapropiación individual o colectiva del poder transmitido al gobernante. Los republicanos desarrollan, por su parte, las consecuencias de la ecuación entre vivir en libertad y vivir en Estados libres. Una comunidad jamás sería libre, dicen, si no fuera capaz de imponer límites estrechos al ejercicio del poder de los magistrados. Así, el gobernante está sometido no sólo a las leyes e instituciones civiles, sino también al propósito de su elección: promover el bien común. En caso de que fracasen en su deber, poniendo en peligro la libertad de los ciudadanos, serán destituidos de sus cargos, incluso por la fuerza.

El concepto moderno de Estado incorporó ideas de esas dos corrientes, y al mismo tiempo las repudió. Adquirió importancia como respuesta absolutista a las amenazas planteadas contra las monarquías europeas, neutralizando la hipótesis de la reapropiación del poder. Por lo tanto, fueron los absolutistas quienes, sirviéndose del material teórico a su disposición y ante las urgencias impuestas por las guerras civiles, formularon una redefinición conceptual del término "Estado", en la que la soberanía no se identificaría ya con los poderes del pueblo. Fueron los abolutistas –vale la pena repetir– quienes nos legaron la definición de Estado a la que estamos habituados. Y fue particularmente Hobbes, enemigo declarado de los republicanos, quien exploró en todas sus dificultades y dimensiones ese concepto fundamental de nuestra vida política. No deja de ser irónico que, tan contrario a las innovaciones en el Estado, Hobbes haya sido el gran innovador del *concepto* de Estado.

Es la historia –a veces accidentada– de este concepto lo que Quentin Skinner nos contará a continuación, en *El nacimiento del Estado*.

Bibliografía

Hobbes, T., *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge University Press, 1996 [Hay diversas versiones castellanas, que se indican más adelante, en nota al texto de Skinner].

Palhares-Burke, M. L., *As muitas faces da história*, San Pablo, UNESP, 2000.

Pocock, J. G. A., *Politics, Language, and Time*, The University of Chicago Press, 1989.

Skinner, Q., "The context of Hobbes's theory of political thought", en *Hobbes and Rousseau, a collection of critical essays*, ed. R. Cranston y S. Peters, Nueva York, Anchor Books, 1972, pp. 109-142.

————, "Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy", en *The Interregnum*, ed. G. E. Aylmer, Londres, 1974, pp. 78-98.

————, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 1978 [Hay traducción al español: ver más adelante, en nota al texto de Skinner].

————, *Machiavelli*, Oxford University Press, 1981 [La paginación indicada por la autora corresponde a la edición brasileña: *Maquiavel*, trad. Maria Lúcia Montes, San Pablo, Brasiliense, 1981. Hay edición castellana: *Maquiavelo*, trad. Manuel Benavides, Madrid, 1ª ed.: 1984, 3ª reimpr.: 1998].

————, "Meaning and understanding in the history of ideas", en *Meaning and Context*, Polity Press, 1988, pp. 29-67.

————, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996.

————, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998.

————, "El Estado, un monstruo necesario" (entrevista de E. Rinesi y E. Ostrensky, en *Clarín*, Suplemento "Cultura y nación", Buenos Aires, 8/7/2001, pp. 3-4).

————, *Visions of Politics*, vol. I, Cambridge University Press, 2002.

Tully, J., "The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics", en *Meaning and Context*, cit. *supra*.

Wootton, D., "Preface" a *Political Writings of John Locke*, Penguin Books, 1993.

La traducción inglesa del *De Cive* de Thomas Hobbes, publicada por primera vez en 1651, comienza con la promesa de investigar "el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos".[1] La Introducción al *Leviatán*, publicado por vez primera ese mismo año, anuncia de modo similar que el propósito de la obra será analizar "ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado*"[2]. Desde entonces, la idea de que la confrontación entre individuos y estados proporciona el tema central de la teoría política ha llegado a ser casi universalmente aceptada. Esto hace que resulte fácil pasar por alto el hecho de que, cuando Hobbes hablaba en estos términos, estaba estableciendo, con plena autoconciencia, una nueva agenda para la disciplina que él pretendía haber inventado: la disciplina de la ciencia política.[3] Su sugerencia de que los súbditos están obligados ante un organismo

1. Hobbes 1983, "Preface", p. 32 [7]. Sobre la traducción [de la versión latina de 1642 a la inglesa de 1651 (Nota de la edición. En adelante, las intervenciones de la edición se indicarán simplemente con corchetes como los que abren y cierran la presente nota)] ver Warrender 1983, pp. 1-4. Sobre el autor de la traducción (el poeta Charles Cotton) ver Malcolm 2000. [Los pasajes del *De Cive* que hemos vertido al texto corresponden a la traducción de Joaquín Rodríguez Feo en su cuidada edición bilingüe (latina-española) de *El Ciudadano*, Debate, Madrid, 1993, que resulta absolutamente adecuada a pesar de no estar basada en la versión inglesa a la que aquí alude Skinner sino en el texto latino establecido por Warrender en 1983 (que retoma y corrije la anterior edición de Molesworth, de 1839). Se indica entre corchetes la página de esa edición a la que corresponde la cita del texto.]

2. Hobbes 1996, "Introduction", p. 9 [3-13]. [Citamos siempre, en principio, según la traducción de Miguel Sánchez Sarto, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica (en adelante, FCE), México, 2ª ed. en español: 1980 (3ª reimpresión: 1987), que es seguramente la más difundida entre nosotros. A veces nos hemos servido también de la de Carlos Mellizo, *Leviatán*, Alianza, Madrid, 1989 (1ª reimpresión: 2001). Entre corchetes indicamos siempre, para comodidad del lector que eventualmente quiera cotejar las citas, las páginas a las que en *ambas* ediciones –en el orden en que aquí han sido presentadas– corresponde el pasaje del texto. Debemos señalar sin embargo que en varias ocasiones nos hemos visto obligados a retocar las versiones de Sánchez Sarto y de Mellizo, debido a que ambos traductores insisten en *no* distinguir (y esta distinción es en cambio fundamental en el argumento de Skinner: ver sobre todo cap VI, notas al pie nº 52 y siguientes) los significados de las voces inglesas "*State*" y "*Commonwealth*", y en no traducir ésta última (como sí hacen, correctamente, en la cita que ahora nos ocupa) por "república", que es su traducción literal y más adecuada, sino –igual que la otra– por "Estado", con lo que se pierde en sus versiones la sutileza de la diferencia.]

llamado estado más que ante la persona de un gobernante era aún relativamente novedosa y altamente polémica. También lo era su implícita hipótesis de que sólo estamos obligados ante el estado, y no ya ante una multiplicidad de autoridades jurisdiccionales, tanto locales como nacionales, tanto eclesiásticas como civiles. Así, por encima de todo, Hobbes usaba el término *estado* (*state*) para denotar esta fuente superior de autoridad en los asuntos del gobierno civil.

De este modo, la declaración de Hobbes puede ser vista como señalando el final de una fase en la historia de la teoría política y el comienzo de otra que nos resulta más familiar. Anuncia el ocaso de una era en la que el concepto de poder público había sido considerado en términos más personales y carismáticos, y apunta hacia una visión más simple y más abstracta de la soberanía como propiedad de un órgano impersonal, visión que desde entonces ha permanecido entre nosotros y ha sido incorporada en el uso de vocablos tales como *état, stato, staat* y *state*. Mi objetivo, en lo que sigue, será esbozar las circunstancias históricas a partir de las cuales surgieron estas transformaciones lingüísticas y conceptuales.[4]

3. Hobbes 1839, p. ix. ["La física es una materia nueva. Pero la filosofía civil (política) lo es más aún, al no ser más antigua (y esto lo digo ofendido y para que mis detractores sepan lo poco que han conseguido) que mi obra *De Cive*". Se trata de la "Epístola dedicatoria" al Conde de Devonshire que preludia el *De Corpore*, que citamos acá según la versión que ofrece Rodríguez Feo en su ya citada "Introducción" a *El Ciudadano*, p. xi. Esa versión, que coincide literalmente con la inglesa citada por Skinner (tomada del primer tomo de las *English Works* editadas por Molesworth), está basada sin embargo en el original latino (recogido por el mismo Molesworth en su edición en 5 volúmenes de la *Opera latina* de Hobbes, que Rodríguez Feo cita según la reedición de Scientia Verlag, Aalen, Baden-Würtenberg, 1961-66, I, p. cv).]

4. Para una crítica de esta vía de acceso al problema, ver Nederman 1985.

2

Ya en el siglo xiv es posible encontrar el término latino *status* –junto con algunos equivalentes en las lenguas vernáculas tales como *estat, stato* y *state*– usado de manera general en una variedad de contextos políticos. Durante este período de formación, estas expresiones eran utilizadas sobre todo para aludir al estado o posición de los propios gobernantes.[1] Una fuente importante de este uso fue el título *De statu hominum* al comienzo del *Digesto* del derecho romano. Allí se apela a la autoridad de Hermogenianus para afirmar que "desde el momento en que toda ley es establecida en función del bien de los seres humanos, necesitamos primero precisar el estatuto de tales personas, antes de realizar cualquier otra consideración."[2] A partir del renovado interés por los estudios de derecho romano en el siglo xii italiano, la palabra *status* vino a designar la situación jurídica de los hombres de toda clase y condición, siendo los gobernantes descriptos como disfrutando de un distintivo *estate royal, estat du roi* o *status regis.*[3]

Cuando se planteaba la cuestión del estatuto (*status*) del gobernante, lo que se buscaba era en general enfatizar que el mismo debía ser visto como un estado (*state*) de majestad, una elevada posición (*estate*), una condición de magnificencia (*stateliness*). Encontramos esta fórmula en crónicas y documentos oficiales, en el marco de las sólidas monarquías de Francia e Inglaterra, durante toda la última mitad del siglo xiv. Jean Froissart recuerda en el libro I de sus *Chroniques* que en 1327, cuando el joven rey de Inglaterra reunía a la corte para entretener a los dignatarios visitantes, "la reina debía de ser vista en un *estat* de gran nobleza".[4] El mismo uso vuelve a aparecer conmovedoramente en el discurso que William

1. Hexter 1973, p. 155.
2. Mommsen y Krueger (eds.) (1985), I. V. 2, vol. I, p. 15: *"Cum igitur hominum causa omne ius constitutum sit, primo de personarum statu ac post de ceteris ... dicemus."*
3. Post 1964, pp. 333-67 y 368-414.
4. Froissart 1972, p. 116: *"La [la reine] peut on veoir de l'estat grand noblece."*

Thirnyng dedicó a Ricardo II en 1399, en el que rememora a su antiguo soberano "en cuya presencia cualquiera renunciaba y desistía del estado de rey, de señorío y de toda la dignidad y veneración que le perteneciera".[5]

A la idea de que a los reyes "pertenece" una cualidad distintiva de majestad subyacía la creencia predominante de que la soberanía está íntimamente conectada con la exhibición, de que una presencia majestuosa sirve como una fuerza ordenadora. Éste habría de probarse el más perdurable de los varios rasgos característicos del liderazgo político carismático, luego subvertido por la emergencia del concepto moderno de un estado impersonal.[6] Todavía a fines del siglo XVII es común encontrar escritores políticos usando la palabra *state* para señalar una conexión entre la majestad de los gobernantes y la eficacia de su gobierno. Previsiblemente, defensores de la monarquía por derecho divino como Bossuet seguían refiriéndose al *état de majesté* en esos términos.[7] Pero los mismos supuestos sobrevivieron incluso entre los enemigos de la monarquía. Cuando John Milton, por ejemplo, describe en su *History of Britain* el momento inmortal en el que el Rey Canuto ordenó al océano "no entrar más en mi tierra", observa que el rey procuró darle fuerza a su extraordinario imperativo hablando "con todo el fausto (*state*) que la majestad podía poner en su expresión".[8]

Hacia fines del siglo XIV, el término *status* también se usaba regularmente para hacer referencia al estado o condición de un reino o república.[9] Esta concepción del *status reipublicae* tiene un origen clásico, y puede hallarse en las historias de Livio y Salustio[10] así como en los discursos y las obras políticas de Cicerón.[11] También la encontramos en el Código del Derecho Romano, con especial claridad en el encabezamiento del *Digesto*, donde el análisis comienza con la afirmación de Ulpiano de que la ley cubre dos campos, el público y el privado, y de que "la ley pública es la que pertenece al *status rei Romanae*"[12].

5. Topham *et al* (eds.) 1783, vol. 3, p. 424, col. 1.

6. Para una comparación entre sistemas de poder estatal en los que se proclama la fuerza ordenadora de la exhibición y aquellos (como los del Occidente moderno) en los que esa fuerza se ve oscurecida, ver Geertz 1980, pp. 121-3 [hay versión española: *Negara: el Estado-teatro en el Bali del siglo XIX* (traducción: Alberto Roca Álvarez), Paidós, Barcelona, 1999], cuya formulación he adoptado.

7. Bossuet 1967, pp. 69, 72.

8. Milton 1971, p. 365.

9. Ver Ercole 1926, pp. 67-8; Rubinstein 1971, pp. 314-5; Hexter 1973, p. 155.

10. Ver, por ejemplo, Livio 1949, XXX, II, 8, p. 372 [hay versión española: Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación* (Introducción general de Ángel Sierra, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal), Gredos, Madrid, 1990, 7 vols.]; Salustio 1931, XL 2, p. 68.

11. Ver, por ejemplo, Cicerón 1913, II. I. 3, p. 170 [hay versión española: Cicerón, M. T., *Sobre los deberes* (traducción, estudio preliminar y notas de José Guillermo Cabañero), Altaya, Barcelona, 1994].

12. Mommsen y Krueger (eds.) 1985, I. I. 2, vol. I, p. 1: *"publicum ius est quod ad statum rei Romani spectat"*.

Con el renacer de los estudios de derecho romano, esta antigua pieza de la terminología jurídica alcanzó difusión general. Se volvió corriente en el siglo XIV, tanto en Francia como en Inglaterra, discutir el "estado del reino" o *estat du roilme*.[13] Froissart, por ejemplo, observa que en 1389 el rey decidió "reformar el país convirtiéndolo *en bon état*, para que todos estuvieran satisfechos".[14] La idea de conectar el buen estado de un rey y el de su reino pronto se volvió un lugar común. A mediados del siglo XV, los peticionantes al parlamento inglés solían terminar sus súplicas prometiendo al rey que "rogarían tiernamente a Dios por el buen estado y prosperidad de su nobilísima persona en este su noble reino".[15]

Si pasamos de Europa del Norte a las ciudades-estado italianas, encontramos la misma terminología incluso más temprano. Los primeros libros de consejos para *podestà* y otros magistrados de la ciudad fueron producidos en las décadas iniciales del siglo XIII. Estos manuales ya dejaban claro que su principal interés era el *status civitatum*, el estado o condición de la ciudad como entidad política independiente. El *Oculus pastoralis* emplea reiteradamente esa expresión[16], y lo mismo hace Giovanni da Viterbo en su tratado *De regimine civitatum*, de cerca de 1250.[17] Hacia comienzos del siglo XIV empezamos a encontrar el mismo concepto en las lenguas vernáculas, con escritores de *Dictamina* como Filippo Ceffi ofreciendo extensas instrucciones a los magistrados sobre los modos de mantener el *stato* de la ciudad puesta a su cargo.[18]

Al discutir el estado o posición de tales comunidades, lo que estos escritores solían decir era que los magistrados tenían la responsabilidad de mantener a sus ciudades en un buen estado, feliz y próspero.[19] El ideal de conservar el *bonus* (o incluso el *optimus*) *status reipublicae* también tiene un origen romano; la expresión se encuentra con cierta frecuencia en Cicerón y Séneca.[20] El autor del *Oculus*

13. Post 1964, pp. 310-22.

14. Froissart 1824-6, vol. 12, p. 93: *"Le roi ... réforma le pays en bon état, tant que tous s'en contèrent."*

15. Shadwell (ed.) 1912, vol. 1, p. 64 (*Petition from the abbey of Syon*). Ver también Shadwell (ed.) 1912, vol. 1, pp. 66, 82, etc.

16. *Oculus* 1966, pp. 26, 27, 28 y *passim*.

17. Viterbo 1901, pp. 230, 231, 232 y *passim*. Sobre la fecha ver Sorbelli 1944.

18. Ceffi 1942, pp. 27, 47, 48 y *passim*.

19. Ercole 1926, pp. 67-8; Post 1964, pp. 18-24, 310-32, 377-81; Rubinstein 1971, pp. 314-16; Mansfield 1996, pp. 284-6.

20. Para referencias sobre el *optimus status reipublicae* ver Cicerón 1927, II. XI. 27, p. 174 [hay varias versiones españolas, como por ejemplo Cicerón, M. T., "Cuestiones Tuscalanas", en *Obras Completas de Marco Tulio Cicerón*, Anaconda, Buenos Aires, 1946, T. II] y Cicerón 1931, V. IV, 11, p. 402 [hay versiones al español; entre ellas, *Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, 1987, y también Planeta-De Agostini, 1996]. Sobre el *optimus civitatis status* ver Séneca 1929-35, II. XX. 2, vol. 3, p. 92 [hay traducción al español: Séneca, "Tratados morales", en *Obras Competas* (Introducción, versión española y notas por J. M. Gallegos Rocafull), Universidad Autónoma de México, México, 1946, T. I y II].

pastoralis, análogamente, se refiere a la necesidad de preservar la propia ciudad en un feliz, ventajoso, honorable y próspero *status*.[21] Giovanni da Viterbo también insiste en la conveniencia de mantener el *bonus status* de la propia comunidad[22], mientras que Filippo Ceffi escribe con la misma confianza, en lengua vernácula, sobre la obligación de mantener la ciudad en "un buen *stato* y completa paz".[23]

Estos escritores proporcionan también las primeras reformulaciones de la visión clásica sobre lo que significa para una ciudad o *respublica* alcanzar su mejor estado.[24] Nuestros magistrados deben seguir los mandatos de la justicia en todos sus actos públicos, a fin de promover el bien común, mantener el fundamento de la paz y asegurar la felicidad del pueblo. Esta línea de razonamiento es retomada más tarde por Tomás de Aquino y sus discípulos italianos a fines del siglo XIII. Santo Tomás presenta el argumento en varios puntos de su *Summa*, así como en su comentario sobre la *Política* de Aristóteles. "El juez vela por el bien común, que es la justicia, y por eso quiere la ejecución del ladrón, que constituye un bien en relación con el *status* común".[25] La misma línea argumentativa había sido propuesta una generación antes por los escritores de libros de consejos para los magistrados de la ciudad. En un espíritu muy similar, Giovanni da Viterbo habla del *optimus status* en su tratado *De regimine civitatum*, en tanto Brunetto Latini reitera el razonamiento de Giovanni en el capítulo *Dou gouvernement des cités* al final de su enciclopédico *Livres dou trésor* de 1266.[26]

Esta visión del *optimus status reipublicae* llegó más tarde a ser central para las versiones humanistas del *quattrocento* sobre la vida política bien ordenada. Cuando Giovanni Campano (1427-1477)[27] analiza en su tratado *De regendo magistratu* los peligros del faccionalismo, declara que "no hay nada que considere más desfavorable para el *status* y la seguridad de una *respublica*"[28]. Si el justo



21. *Oculus* 1966, p. 26: *"ad ... comodum ac felicem statum civitatis huius"* y p. 28: *"ad honorabilem et prosperum statum huius comunitatis"*.

22. Ver Viterbo 1901, p. 230, sobre el *"bonus status totius communis huius civitatis"*.

23. Ceffi 1942, p. 47: *"in tutta pace e buono stato"*.

24. Obsérvese que empiezan a discutir este punto cerca de un siglo antes que cronistas como Giovanni Villani, una de las primeras fuentes habitualmente citadas en este contexto. Ver Ercole 1926, pp. 67-8; Rubinstein 1971, pp. 314-16; Hexter 1973, p. 155 y cf. Villani 1802-3, vol. 3, p. 159, vol. 4, p. 3 y *passim*.

25. Aquino 1952, Iª. IIac, Qu. 19, art. 10, Resp., p. 104: *"nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem"* [versión española en Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos (edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España), Madrid, 1997, T. II: Parte I-II, Quest. 19, Art. 10, Soluc., p. 202].

26. Viterbo 1901, pp. 220-2. Cf. Latini 1948, pp. 402-5, parafraseando el razonamiento de Giovanni.

27. Para datar las vidas y obras de los humanistas menos conocidos me he apoyado en Cosenza 1962.

28. Campano 1502, fo. xxxxviir: *"nihil existimem a statu et salutate reipublicae alienius"*.

status de una comunidad ha de ser preservado, todas las ventajas particulares deben subordinarse a la búsqueda del bien común.[29] Filippo Beroaldo (1453-1505) llega a la misma conclusión en un tratado al que, de hecho, tituló *De optimo statu*. El mejor *status*, coincide, puede ser logrado si y sólo si nuestros magistrados "dejan de lado la búsqueda de sus propias ventajas y garantizan que en todo actúan de modo tal de promover el beneficio público".[30]

Los humanistas erasmianos importaron a Europa del Norte, en las primeras décadas del siglo XVI, los mismos valores y un vocabulario similar. El propio Erasmo contrasta el *optimus* frente al *pessimus reipublicae status* en su *Institutio principis christiani* de 1516,[31] argumentando que "el *status* más feliz es alcanzado cuando todos obedecen al príncipe, cuando el príncipe obedece las leyes y cuando las leyes responden a nuestros ideales de honestidad y equidad."[32] Su joven contemporáneo Thomas Starkey ofrece en su *Dialogue* una explicación semejante de lo que constituye "el más próspero y perfecto estado que puede alcanzarse y establecerse gracias a la política y la sabiduría en cualquier país, ciudad o pueblo"[33]. Y en la *Utopía* de Tomás Moro la figura de Raphael Hythloday insiste también en que, dado que los habitantes de Utopía viven en una sociedad en la que las leyes incorporan los principios de la justicia y permiten a todos vivir "tan felizmente como es posible"[34], puede decirse que han alcanzado el *optimus status reipublicae*, el mejor estado de una comunidad.[35]



29. Campano 1502, fo. xxxxviir-v.
30. Beroaldo 1508, fo. xvv: *"oblitis suorum ipsius commodorum ad utilitatem publicam quicquid agit debet referre".*
31. Erasmo 1974, p. 162.
32. Erasmo 1974, p. 194: *"felicissimus est status, cum principi paretur ab omnibus atque ipse princeps paret legibus, leges autem ad archetypum aequi et honesti respondent".*
33. Starkey 1948, p. 63.
34. Moro 1965, p. 244, afirma que sus *Reipublicae fundamenta* han sido establecidos *felicissime*. [Hay versión española: Moro, Thomas, *Utopía* (Introducción, bibliografía, notas y traducción de Joaquín Mallafré Gavalda), Orbis, Buenos Aires, 1984.]
35. Moro 1965, p. cxcv.

Paso ahora a examinar cómo estos tempranos usos de *status* y sus equivalentes en las lenguas vernáculas fueron modificándose hasta adquirir su significado moderno.[1] Los historiadores que se ocuparon de la cuestión generalmente se concentraron en la evolución de las teorías jurídicas sobre el *status* de los gobernantes en los siglos XIV y XV.[2] Era raro, sin embargo, aun para los abogados civiles, utilizar la palabra latina *status* sin más precisiones, y semejante barbarismo era virtualmente desconocido para los escritores políticos.[3] Incluso en los casos en los que encontramos el término *status* en contextos políticos, resulta casi siempre evidente que lo que está en cuestión es el estado o posición de un rey o un reino, y de ninguna manera la idea del estado como la institución en cuyo nombre se ejerce el gobierno legítimo. Si quisiéramos rastrear los orígenes de esta transformación, me parece que deberíamos comenzar concentrándonos, más que en los escritos jurídicos, en los manuales para magistrados de los que ya hemos hablado, y sobre todo, en la literatura de "espejos para príncipes" a la que con el tiempo esos manuales dieron origen.[4] Fue en el marco de esta última tradición

1. Sobre el término "estado" y el concepto moderno del estado ver también Dyson 1980, pp. 18-19, 25-8 y 206-14.

2. Ver Kantorowicz 1957, pp. 207-32, 268-72 [hay versión española: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, traducción: Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Alianza, Madrid, 1985], Post 1964, pp. 247-53 y 302-9, Strayer 1970, pp. 57-9 y Wahl 1977, p. 80. Para una valiosa corrección ver Ullmann 1968-9, pp. 43-4. Para una visión panorámica de las discusiones sobre los orígenes medievales del estado moderno, ver Fell 1991.

3. Todavía en los años 1570, François Hotman descarta altivamente semejantes usos. Ver Hotman 1972, p. 332, observando que los poderes del Consejo Público abarcan "todos esos temas que el vulgo llama hoy Asuntos de Estado" –*"de iis rebus omnibus, quae vulgus etiam nunc Negotia Statuum populari verbo appellat"*.

4. Para una crítica de esta propuesta y una discusión sobre los usos medievales de *status* y *état* ver Harding 1994.

del pensamiento político práctico que los términos *status* y *stato* comenzaron por primera vez a ser utilizados en formas nuevas y significativamente extendidas.[5]

Los escritores de manuales para príncipes estaban generalmente preocupados por dos problemas políticos conexos. Su objetivo más elevado era explicar el modo en que los gobernantes pueden aspirar a alcanzar el honor y la gloria para sí mismos promoviendo al mismo tiempo la felicidad y el bienestar de sus súbditos.[6] Pero su compromiso principal era con una cuestión política más básica y urgente: cómo aconsejar a los *signori* de Italia, a menudo inmersos en circunstancias altamente agitadas, sobre las formas de conservar su *status principis o stato del principe,* su estado o posición como gobernantes efectivos de sus territorios.

Como resultado, el uso del término *stato* para denotar la posición política de los gobernantes, junto con la discusión sobre el modo en que esos gobernantes debían comportarse si deseaban *mantenere lo stato,* comenzó a resonar en las crónicas y manuales del *trecento* italiano. Cuando Giovanni Villani habla en su *Istorie Fiorentine* de las luchas civiles que marcaron a la ciudad durante la década de 1290, observa que tales conflictos iban dirigidos en gran parte contra el pueblo en su *stato e signoria.*[7] Cuando Ranieri Sardo, en su *Cronaca Pisana*, describe el ascenso al trono de Gherardo d'Appiano en 1399, destaca que el nuevo *capitano* seguía disfruando del mismo *stato e governo* del que su padre había disfrutado antes que él.[8] Para el momento en que nos encontramos con *El*

5. Dowdall 1923, p. 102, Skinner 1978b, pp. 352-8 [362-369] [De Skinner 1978a (*Los fundamentos del pensamiento político moderno. I: El Renacimiento*) y de Skinner 1978b (*Los fundamentos... II: La Reforma*) hay versión en español de Juan José Utrilla, FCE, México, 1985 (1ª reimpr.: 1993). Se citará siempre según esa edición, y se indicarán entre corchetes –como acabamos de hacer– las páginas que en esa versión castellana corresponden a las citas que hace Skinner] y Ornaghi 1995, pp. 349-58. Para una crítica de estas tesis ver Coleman 1997.

6. Para una temprana presentación de estos ideales gemelos, ver Petrarca 1554, pp. 420-1 y 428. Para un clásico replanteo ver Maquiavelo 1960, p. 102. [De *Il principe* hay incontables versiones castellanas. Aquí lo citaremos, cuando sea el caso, según la traducción de Stella Mastrángelo en la edición bilingüe italiano-castellano, con prólogo y notas de Luce Fabbri Cressati, de Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Nordan-Comunidad, Montevideo, 1993. Naturalmente, existiendo tantas ediciones en nuestra lengua del libro de Maquiavelo, carece de sentido indicar la página de la que hemos utilizado nosotros (que por lo demás *no* es de las más frecuentemente utilizadas) a la que corresponden las citas que hace Skinner. Más útil para el lector puede ser tener la referencia del capítulo al que cada una de esas citas pertenece, referencia que ofrecemos entonces en cada caso. Cuando nos ha parecido conveniente, a fin de facilitar la comprensión del texto de Skinner, completar su alusión a un determinado pasaje con la transcripción del mismo, lo hemos hecho. En el caso de la referencia presente, se trata del comienzo de la célebre "Exhortación a tomar a Italia y liberarla de los bárbaros", capítulo XXVI de *El Príncipe*.]

7. Villani 1802-3, vol. 4, pp. 24 y 190-4.

8. Sardo 1845, pp. 240-1.

Príncipe de Maquiavelo, de 1513, la cuestión de lo que los gobernantes deberían hacer para mantener su posición política había llegado a ser el tema principal del debate. Los consejos de Maquiavelo están casi enteramente dirigidos a los nuevos príncipes que quieren *mantenere lo stato,* conservar sus posiciones en los territorios que hubieran podido heredar o adquirir.[9]

Para evitar que su estado o posición se vea alterado en su perjuicio, esos gobernantes deben ser capaces de satisfacer cierta cantidad de requisitos necesarios para un gobierno eficaz. Si pasamos a examinar el modo en que esos requisitos fueron formulados y discutidos nos encontraremos con que los términos *status* y *stato* fueron empleados de forma crecientemente extendida para hacer referencia a estos diversos aspectos del poder político.[10]

Uno de los requisitos para mantener la propia posición (*standing*) como gobernante es, obviamente, ser capaz de preservar el carácter del régimen político vigente. Así, encontramos los términos *status* y *stato* usados desde muy temprano para hacer referencia no sólo al estado o condición del príncipe, sino también a la presencia de formas particulares de gobierno. Este uso, por su parte, parece haber surgido del hábito de emplear el término *status* para clasificar los tipos de gobierno descriptos por Aristóteles. La popularización de este desarrollo ha sido atribuida algunas veces a Tomás de Aquino, dado que existen versiones de su *Expositio* de la *Política* de Aristóteles donde las oligarquías son descriptas como *status paucorum* y el gobierno del pueblo como *status popularis.*[11] Tales usos se extendieron más tarde al pensamiento político humanista del *quattrocento.* Filippo Beroaldo comienza su *De optimo statu* con una tipología de regímenes legítimos, hablando del *satus popularis,* del *status paucorum* e incluso, cuando se refiere a

9. Ver Maquiavelo 1960, pp. 16, 19, 22, 25-6, 27, 28, 35 [corresponden a los capítulos II: "De los principados hereditarios", III: "De los principados mixtos", IV: "Por qué razón el reino de Darío, que fue ocupado por Alejandro, no se rebeló contra sus sucesores después que Alejandro murió", V: "De qué modo deben gobernarse las ciudades o los principados que antes de ser ocupados vivían con sus leyes" y VII: "De los principados nuevos que se adquieren con armas y fortunas de otros"] y *passim.*

10. Rubinstein 1971 ha analizado ya algunos de estos usos. Si bien he evitado duplicar aquí sus ejemplos, estoy en deuda con su explicación.

11. Ver Aquino 1966, III. V, 385, p. 136 sobre el contraste entre vivir *"in statu populari"* y hacerlo *"in statu paucorum"* ["Así, en las democracias (*statu populari)* manda el pueblo, en las oligarquías (*statu paucorum*) la minoría rica (*pauci divites*)..." Hay versión castellana, de donde tomamos esta cita: Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, *Comentario a la "Política" de Aristóteles*, traducción de Ana Mallea, Editorial Universitaria de Navarra, Pamplona, 2001, p. 211]; VI. IV, 973, p. 319 sobre el *"status populari"* [pp. 482 y ss. de la versión castellana], y VI. VI. 1008, p. 328 sobre el *"status paucorum"* [pp. 487 y ss. de la misma versión]. Rubinstein 1971, p. 322, atribuye a Aquino haber popularizado estos usos, pero los mismos eran mayormente el producto de las revisiones humanistas de su texto en los años 1490. Ver Cranz 1978, pp. 169-73, y cf. Mansfield 1996, pp. 346 y las referencias adicionales que allí se ofrecen.

las monarquías, del *status unius*.[12] Francesco Patrizi de Siena (1412-1494) abre su *De regno* con una tipología similar, en la que la monarquía, la aristocracia y la democracia son caracterizadas como diferentes tipos de *status*.[13] Escribiendo en la misma época en lengua vernácula, Vespasiano da Bisticci (1421-1498) contrasta el gobierno de *signori* con el *stato popolare*,[14] mientras Francesco Guicciardini invoca la misma distinción una generación más tarde en sus *Discorsi* sobre el gobierno de Florencia.[15] También Maquiavelo utiliza *stato* con el mismo sentido en algunos pasajes de *El príncipe*,[16] notoriamente en la frase de apertura del libro, en la que nos informa que "todos los *stati*, todos los dominios que han tenido y tienen imperio sobre los hombres, han sido y son repúblicas o principados."[17]

Por esta época, el término *stato* se utilizaba también ampliamente para aludir a los regímenes dominantes. Cuando Giovanni Villani señala que en 1308 "eran los miembros de la *parte Nera* los que tenían el control" en Florencia, habla del gobierno que ellos establecieron como *lo stato de' Neri*.[18] Cuando Ranieri Sardo escribe sobre la caída del Nove en Siena en 1355, describe el cambio de régimen como la pérdida de *lo stato de' Nove*.[19] Cuando Vespasiano relata cómo los enemigos de Cosimo de' Medici se las ingeniaron para instaurar un nuevo gobierno en 1434, caracteriza al *coup* como un cambio de *lo stato*.[20] Para cuando llegamos a teóricos como el amigo de Maquiavelo Francesco Vettori, que escribieron en los primeros años del siglo XVI, encontramos estos usos firmemente consolidados. Vettori utiliza el término *stato* no sólo para referirse a las diferentes formas de gobierno, sino también para describir el régimen prevaleciente en Florencia, el que él deseaba ver defendido.[21]

Un segundo requisito para mantener la propia condición (*state*) de gobernante es, obviamente, no sufrir pérdidas ni alteraciones de los territorios gobernados.

12. Beroaldo 1508, fos. xir y xiiv.
13. Patrizi 1594ª, pp. 16-17, 19 y 21.
14. Vespasiano 1970-6, vol. 1, p. 406.
15. Guicciardini 1932, p. 274.
16. Ver Maquiavelo 1960, pp. 28-9, sobre el *stato di pochi* ["estado de pocos". La referencia ("Los espartanos tuvieron dominadas a Atenas y a Tebas creando en ellas un estado de pocos, y las perdieron") corresponde al Cap. V: "De qué modo... "].
17. Maquiavelo 1960, p. 15 [Cap. I: "De cuántas clases son los principados y de qué modos se adquieren"]: *"Tutti li stati, tutti e'dominii che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o republiche o principati."*
18. Villani 1802-3, vol. 4, pp. 25 y 190-1. Cf. Villani 1802-3, vol. 8, p. 186.
19. Sardo 1845, p. 125.
20. Vespasiano 1970-6, vol. 2, pp. 171 y 173.
21. Vettori 1842, pp. 433 y 436. Rubinstein 1971, p. 318, observa que éstos eran todavía usos corrientes en la Florencia del *quattrocento* tardío.

Como resultado de esta preocupación adicional, encontramos los términos *status* y *stato* utilizados como un modo de referirse a las áreas sobre las que un gobernante o magistrado principal necesita ejercer control. Cuando el autor del *Oculus pastoralis* exhorta a los magistrados a velar por el bienestar de sus ciudades, habla de su obligación de mantener *suos status.*[22] Cuando los autores del *Gratulatio* dirigido al pueblo de Padua en 1310 expresan la esperanza de que la provincia continúe viviendo en paz, declaran que están haciendo votos por la tranquilidad de todo el *status.*[23] Y cuando Ambrogio Lorenzetti explica en los versos que acompañan sus frescos en la Sala de' Nove en Siena que todos los *signori* deben cultivar las virtudes, argumenta que así es como ellos han de actuar *per governar suo stato.*[24]

Estos usos proliferan en las crónicas y manuales del alto Renacimiento. Cuando Ranieri Sardo quiere describir cómo en 1290 los pisanos hicieron la paz en sus territorios, señala que la tregua se extendió por todo el *stato.*[25] Cuando Francesco Guicciardini remarca en sus *Ricordi* que los franceses revolucionaron el arte de la guerra en Italia a partir de 1494, produciendo una situación en la que la pérdida de una sola campaña traía aparejada la confiscación de todas las tierras, describe tales derrotas como conducentes a la pérdida de *lo stato.*[26] Lo mismo ocurre en Maquiavelo, quien en *El Príncipe* utiliza frecuentemente el término *lo stato* para referirse a las tierras o territorios de los príncipes. En el capítulo 3 se explaya sobre los métodos que un príncipe sabio debe adoptar si pretende adquirir nuevos *stati*; y en el capítulo 24 se pregunta sobre las razones por las que tantos de los príncipes de Italia han perdido sus *stati* en el curso de sus propias vidas.[27]

Debido, en gran medida, a estas influencias italianas, los mismos usos pueden encontrarse en la Europa del norte hacia las primeras décadas del siglo XVI. Guillaume Budé, en su *L'Institution du prince,* equipara la amplitud de *les pays* regidos por César tras su victoria sobre Antonio con la extensión de *son estat.*[28] Thomas Starkey en su *Dialogue* habla sobre la necesidad de establecer un Consejo en Inglaterra para "representar a todo el *state*".[29] Y cuando Lawrence Humfrey,

22. *Oculus* 1966, p. 24.
23. *Gratulatio* 1741, p. 131.
24. Starn y Patridge 1992, "Appendix I", p. 264.
25. Sardo 1845, p. 91.
26. Guicciardini 1933, p. 298.
27. Maquiavelo 1960, pp. 18, 22, 24 [del cap. III: "De los principados mixtos"] y 97 [del cap. XXIV: "Por qué los príncipes de Italia han perdido sus estados"].
28. Budé 1966, p. 140. Delaruelle 1907, p. 201, observa que, aunque la *Institutio* de Budé no fue publicada hasta 1547, estaba completa hacia el inicio de 1519.
29. Starkey 1948, p. 167.

en *The Nobles*, procura advertirnos acerca del mal comportamiento de un gobernante, que puede fácilmente corromper todo su reino, lo que nos dice es que sus vicios pueden difundirse "en todo el *state*".[30]

Como subrayan estos escritores, sin embargo, el requisito más importante para mantener la propia condición o estado (*state*) de gobernante es, de lejos, conservar el control sobre las instituciones existentes dentro del *regnum* o *civitas.* Esto dio lugar a la más importante innovación lingüística que puede encontrarse en las crónicas y tratados políticos del Renacimiento italiano. Tal evolución crucial adoptó la forma de una extensión del término *stato* para aludir no sólo a los regímenes imperantes, sino también, y más específicamente, a las instituciones de gobierno y a los medios de control coercitivo orientados a preservar el orden dentro de las comunidades políticas.

Vespasiano, en su *Vite*, habla en varias ocasiones de *lo stato,* justamente, como un aparato de autoridad política de ese tipo. En su biografía de Alessandro Sforza describe cómo Alessandro se condujo en el gobierno de *lo stato*,[31] y en su biografía de Cosimo de' Medici elogia a Cosimo por reconocer lo difícil que es mantener poder sobre *uno stato* ante la oposición de los ciudadanos influyentes.[32] Análogamente, Guicciardini se pregunta en sus *Ricordi* por qué los Medici perdieron el control de *lo stato* en 1527, y luego observa que mantener el control sobre *lo stato di Firenze* les resultó mucho más difícil que a Cosimo.[33] También Castiglione deja claro, en su *Libro del Cortegiano*, que él entiende a *lo stato* como una estructura de poder que un príncipe debe controlar y dominar. En el libro 2 se refiere a la necesidad del cortesano de comportarse "como hombre sabio y prudente" en las discusiones sobre los *stati*[34], y al comenzar el libro 4 distingue explícitamente entre las familias dirigentes y los estados sobre los que ellas gobiernan.[35]

30. Humfrey 1563, Sig. Q, 8v.
31. Vespasiano 1970-6, vol. 1, p. 426.
32. Vespasiano 1970-6, vol. 1, pp. 177 y 192. Sobre el último pasaje ver Rubinstein 1971, p. 318.
33. Guicciardini 1933, pp. 287 y 293. Guicciardini -pero no Maquiavelo– habla también explícitamente de *ragione di stato.* Ver Maffei 1964, pp. 712-20. Para la historia posterior del concepto en la Italia del *cinquecento* ver Mainecke 1957, pp. 65-145, y Borrelli 1993.
34. Castiglione 1981, II. XXII, p. 151: *"... nei discorsi de' stati prudente e savio"* [hay versión castellana: Baltasar Castiglione, *El Cortesano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 161, introducción y notas de Rogelio Reyes Cano, que reproduce la traducción de Juan Boscán (Pedro Monpezat, Barcelona, 1534) y le añade una división en capítulos y una sinopsis argumental de cada uno de ellos que no figuraban en el original italiano.]
35. Ver Castiglione 1981, IV. II, p. 365, distinguiendo *"la felicità della casa e dello stato"* ["...la prosperidad de esta casa y de su estado...", p. 298 ("Prólogo" al Libro IV) de la versión española citada en la nota anterior].

De todos estos escritores de libros de consejos, es Maquiavelo en *El Príncipe* quien más consecuentemente distingue las instituciones de *lo stato* de quienes están a cargo de ellas. Piensa los *stati* como poseedores de sus propios fundamentos, y sostiene que cada *stato* en particular tiene sus propias leyes, costumbres y ordenanzas.[36] Tiende en consecuencia a referirse a *lo stato* como a un agente independiente, y lo describe como capaz, entre otras cosas, de elegir cursos de acción y de apelar a la lealtad de sus ciudadanos en épocas de crisis.[37] Como deja claro en varios momentos, Maquiavelo no cree estar discutiendo apenas, en *El Príncipe*, sobre el modo en que los príncipes deberían comportarse. También se ve a sí mismo escribiendo, en términos más abstractos, sobre el arte del gobierno (*dello stato*) y sobre *cose di stato* o asuntos de estado.[38]

A menudo se ha argumentado que en estas observaciones de Maquiavelo se encuentra ya una comprensión del estado no sólo como un aparato de poder, sino como un agente cuya existencia es independiente de aquellos que ejercen su autoridad en un momento determinado.[39] No hay suficiente evidencia, sin embargo, que apoye esta visión –originalmente sostenida por Burckhardt– del Renacimiento italiano como el contexto en el que se modeló la idea moderna del estado.[40] Sin duda, Maquiavelo y sus contemporáneos realizaron una importante innovación al usar el término *stato* para referirse a las instituciones de gobierno y, consecuentemente, a un aparato específico de poder. Sin embargo, incluso Maquiavelo suele tomarse el trabajo de enfatizar que el poder en cuestión sigue siendo el poder del príncipe, por lo que al hablar de *lo stato* se está refiriendo a



36. Maquiavelo 1960, pp. 53 [del Cap. XII: "Sobre los géneros de la milicia y sobre los soldados mercenarios"], 76 [del Cap. XIX: "Cómo hay que evitar el desprecio y el odio"] y 84 [del Cap. XX: "Si las fortalezas y otras cosas que los príncipes hacen todos los días son útiles o no"].

37. Maquiavelo 1960, pp. 48 [del Cap. X: "De qué modo debe medirse la fuerza de todos los principados"] y 92 [del Cap. XXII: "De los secretarios que tienen los príncipes"].

38. Maquiavelo 1960, pp. 21 *["Così interviene nelle cose di stato":* "Así ocurre en las cosas del estado", en el Cap. III: "De los principados mixtos"] y 25 *["perché, dicendomi el cardinale di Roano che gli italiani non si intendevano della guerra, io gli risposi che e' Francesi non si intendevano dello stato"*: "porque diciéndome el cardenal de Rouen que los italianos no entendían de guerra, yo le respondí que los franceses no entendían de estado", en el mismo capítulo].

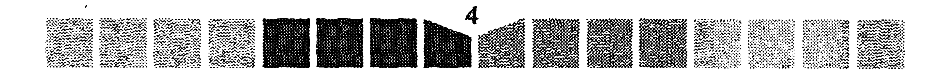
39. Chiappelli 1952, p. 68; Cassirer 1946, pp. 133-7 [hay versión española: *El mito del Estado*, traducción de Eduardo Nicol, FCE, México, 1992 (1ª ed.: 1947)]; Chabod 1962, pp. 146-55; D'Entrèves 1967, pp. 30-2; Mansfield 1996, pp. 288-94.

40. Burckhardt 1990, p. 23, habla del surgimiento, en la Italia del *trecento*, de "la ficción –auténticamente moderna– de la omnipotencia del Estado", y agrega (p. 73) que la Florencia de Maquiavelo fue "la sede y el crisol (...) del espíritu europeo moderno". [Citamos el libro de Burckhardt –cuya primera edición alemana es de 1860– según la versión española de Jaime Ardal (corregida y prologada por J. Bofill y Ferro), *La cultura del Renacimiento en Italia*, Iberia, Barcelona, 1964.]

il suo stato, al propio estado o condición de gobernante del príncipe.[41] Pese a la importancia de todos los escritores que he venido considerando, ninguno de ellos ha concebido nunca al estado como el nombre de un agente distinguible al mismo tiempo de los gobernantes y de los gobernados.[42]

[41] Maquiavelo 1960, pp. 16 ["... si ese príncipe (el hereditario) es de normal capacidad, siempre se mantendrá en su estado (*nel suo stato*)", Cap. II: "De los principados hereditarios"], 47 ["los ciudadanos que ocupan las magistraturas (...) con gran facilidad pueden quitarles (a los príncipes) el estado (*lo stato*)", Cap. IX: "De los principados civiles"], 87 ["En el principio de su reino (Fernando de Aragón) atacó Granada, y esa empresa fue el cimiento de su estado (*dello stato suo*)", Cap. XXI: "Lo que conviene a un príncipe para ser estimado"] y 95 ["... aquellos señores que en Italia han perdido el estado (*lo stato*)", Cap. XXIV: "Por qué los príncipes de Italia han perdido sus estados"].

[42] Incluso en Francia esto sigue siendo verdad hasta los años 1570. Ver Lloyd 1983, pp. 146-53. En España los viejos supuestos sobreviven al menos hasta la mitad del siglo XVII, *pace* Maravall 1961. Ver Elliott 1984, pp. 42-5 y 121-2. Shennan 1974, pp. 113-4, observa que en Alemania un concepto patrimonial del gobierno sobrevivió incluso más tiempo.



4

Para rastrear el proceso por el cual el estado, con el tiempo, llegó a ser considerado como un agente independiente y como la sede de la soberanía, debemos apartarnos de la literatura política práctica en la que me he concentrado hasta aquí. Necesitamos pasar a considerar, en primer lugar, dos tendencias superpuestas de la teoría constitucionalista que también adquirieron relieve en el curso de los siglos XV y XVI. Una de ellas (que examinaré en el próximo capítulo) es la teoría contractualista asociada a los llamados "monarcómacos" o escritores regicidas de finales del siglo XVI. La otra es la tradición del republicanismo italiano, una tradición que persistió en confrontación con la teoría del gobierno principesco durante toda la época del Renacimiento, dentro y fuera de Italia.

Comenzando por la tradición republicana, debemos recordar que, como vimos en el capítulo 2, el ideal básico del autogobierno se articulaba en dos idiomas diferentes. Uno de ellos era el idioma jurídico de los comentadores de leyes, muchos de los cuales se dedicaron a adaptar la teoría del *imperium* del Derecho Romano a las condiciones de las ciudades-estado italianas. El otro era el estilo de escritura más moralista adoptado por los admiradores de Salustio, Cicerón y los demás defensores de la *vera respublica* en la antigua Roma. Como ya hemos visto, éste fue el idioma inicialmente utilizado por los escritores de tratados para los magistrados de las ciudades, conducido más tarde a nuevos picos de elocuencia con el florecimiento del republicanismo clásico en el alto Renacimiento.

Si hay algún supuesto básico compartido por estas dos corrientes del pensamiento republicano es que todo poder corrompe y que el poder absoluto corrompe absolutamente. Cualquier individuo o grupo, una vez que se le ha concedido soberanía sobre una comunidad, tenderá a promover sus propios intereses a expensas del bien común. El único medio para asegurar que las leyes promuevan el bien de la comunidad en su conjunto será, en consecuencia, dejar

que los ciudadanos se ocupen de sus propios asuntos. Si, en cambio, el gobierno es controlado por una autoridad externa a su comunidad, esa autoridad se encargará de subordinar el bien de la comunidad a sus propios fines. El mismo resultado tendrá, con no menos probabilidad, el gobierno de *signori* o príncipes hereditarios. En la medida en que ellos perseguirán en general sus propios fines más que el bien común, la comunidad perderá otra vez su libertad para actuar en pos de las metas a las que pudiera querer abocarse.

Esta idea básica se prolongaba en dos direcciones distintas. En primer lugar, se utilizaba para justificar declaraciones de autonomía cívica y, consiguientemente, para defender la *libertas* de las ciudades italianas frente a la injerencia externa. Esta demanda se dirigió inicialmente contra el Imperio y sus pretensiones de soberanía feudal sobre el *Regnum Italicum*. Este tipo de argumentaciones fue desarrollado en detalle por juristas como Azo, y más tarde, por Bartolo de Sassoferrato, Baldo y sus seguidores en el siglo XIV. Procurando defender lo que Bartolo llamó "el rechazo *de facto* de las ciudades de la Toscana a reconocer a ningún superior en asuntos temporales"[1], desarrollaron una teoría jurídica según la cual el fundamento último de la soberanía en toda ciudad independiente debe ser la *universitas* o sociedad del pueblo como un todo.[2]

Este llamamiento a la *libertas* estaba al mismo tiempo dirigido contra potenciales rivales como fuentes de jurisdicción coercitiva dentro de las mismas ciudades. Uno de los blancos era el poder de los feudatarios locales, que continuaban siendo vistos, aún en la época de los *Discorsi* de Maquiavelo, como los más peligrosos entre todos los enemigos de los estados libres.[3] Pero la misma hostilidad se desplegaba, de modo no menos vehemente, ante las pretensiones



1. Bartolo 1562, XLVII. XXII, p. 779 sobre las *"civitates Tusciae, quae non recognoscunt de facto in termporalibus superiorem"*. Para la opinión de Baldo sobre la soberanía *de facto* ver Canning 1987, pp. 93-131.

2. Michaud-Quantin 1970; Wahl 1977; Canning 1983, pp. 8-17; Canning 1987, pp. 185-97. Para reinterpretaciones análogas de los Decretales, ver Mochi Onory 1951. Para una valiosa consideración en conjunto del asunto, ver Tierney 1982.

3. Maquiavelo 1960, *D*, I. 55, pp. 254-8. [De los *Discorsi* hay varias ediciones en español. Aquí utilizaremos, cuando debamos citarlos, la versión de Ana Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987 (1ª reimpr.: 1996), eventualmente con algún mínimo retoque. El capítulo 55 del Libro I, al que Skinner alude en el texto, se titula "Hasta qué punto se conducen los acontecimientos con más facilidad en las ciudades que no están corrompidas, y que donde existe igualdad no se puede establecer un principado, y donde no la hay no se puede establecer una república", y contiene en efecto una advertencia sobre el peligro que representan para la república los "señores y gentilhombres" que "están ociosos y viven de las rentas de sus posesiones regaladamente", sobre todo cuando, además, "poseen castillos y tienen súbditos que les obedecen" (pp. 159-163).]

jurisdiccionales de la iglesia. La respuesta más radical, expresada por ejemplo en el *Defensor pacis* de Marsilio, de 1324, asumió la forma de una insistencia en que todo poder coercitivo debe ser, por definición, secular, y en que por lo tanto la iglesia no puede tener ninguna prerrogativa civil.[4] Pero incluso en los primeros tratados sobre el gobierno de la ciudad, como el de Giovanni da Viterbo, *De regimine civitatum*, de cerca de 1250, ya encontramos un rechazo a que se conceda voz a la Iglesia en los asuntos cívicos. La razón, como la expresa Giovanni, es que los fines de las autoridades temporal y eclesiástica son completamente diferentes. Si la iglesia continúa reclamando poder en cuestiones políticas, simplemente estará "metiendo su hoz en la cosecha ajena".[5]

La otra dirección en que se desarrolló la idea básica de la tradición republicana fue la de un argumento positivo sobre el tipo de régimen que necesitamos instituir si queremos conservar nuestra *libertas.* La esencia del argumento republicano es que la única forma de gobierno bajo la cual una ciudad puede aspirar a permanecer "en un estado libre" es una *respublica* en sentido estricto. La comunidad debe retener la soberanía última, asignando a sus gobernantes y magistrados un estatuto no más elevado que el de funcionarios electivos. Estos funcionarios deben, por su parte, reconocerse como meros agentes o *ministri* de justicia, a cargo de la responsabilidad de asegurar que las leyes establecidas por la comunidad en pos de su propio bien sean ejecutadas con imparcialidad.

Este contraste entre la libertad de los regímenes republicanos y la servidumbre implicada por cualquier forma de gobierno monárquico ha sido a menudo considerada la contribución distintiva del pensamiento florentino del *quattrocento.*[6] Sin embargo, el supuesto subyacente de que "un estado libre" sólo puede ser alcanzado bajo una república ya estaba presente en una cantidad de escritos, muy anteriores, en defensa de las comunas italianas. Es indudablemente cierto, sin embargo, que el argumento fue desplegado con la mayor convicción en los años del alto Renacimiento por los protagonistas de las repúblicas veneciana y florentina. Entre los escritores venecianos, Gasparo Contarini proporcionó la más conocida declaración sobre el asunto en su *De republica Venetorum* de 1543. Debido al sistema de gobierno electivo de la ciudad, señala, en el que se mantiene "una combinación del *status* de la nobleza y del pueblo", "no hay nada que deba ser menos temido en la ciudad de Venecia que la

4. Marsilio 1928, II. 4, pp. 128-43.
5. Viterbo 1901, p. 266: *"in alterius messem falcem suam mittere".*
6. Ésta es, por ejemplo, la tesis principal de Baron 1966. Para una reafirmación, ver Witt 1996.

posibilidad de que la dirección de la república vaya a interferir con la *libertas* o las actividades de los ciudadanos."[7] Entre los teóricos florentinos, Maquiavelo ofreció, en sus *Discorsi*, la versión más influyente del mismo argumento. "Es fácil saber", escribe al comienzo del Libro II, "de dónde le viene al pueblo esa afición a vivir libre, porque se ve por experiencia que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad."[8] La causa de ello, continúa, "es fácil de entender: porque lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas".[9]

Desde el punto de vista de mi argumento actual, dos aspectos de esta tradición republicana tienen especial significación. En primer lugar, es entre estos autores que encontramos por primera vez la afirmación de que existe una forma diferenciada de autoridad "civil" o "política" que es autónoma, que existe para regular los asuntos públicos de una comunidad independiente y que no admite rivales como fuente del poder coercitivo dentro de sus propios territorios. Que encontramos por primera vez –en otras palabras– la familiar interpretación del estado como el detentador monopólico de la fuerza legítima. Esta concepción del gobierno civil fue adoptada en Francia e Inglaterra en un estadio temprano de su desarrollo constitucional. Subyace a su hostilidad frente a los poderes jurisdiccionales de la iglesia, encontrando su culminación, en Francia, en el Concordato de 1516, y en Inglaterra, en los supuestos marsilianos que gobernaron la reforma de Enrique VIII, especialmente el Acta de Restricción de Apelaciones de 1533. El mismo punto de vista apuntala el repudio, por parte de Francia e Inglaterra, del Sacro Imperio Romano y sus pretensiones de ejercicio jurisdiccional dentro de sus territorios.[10] Este firme ataque al ideal del imperio universal había sido ya central en la obra de ciertos juristas italianos como Andreas de Isernia y Oldradus da Ponte a comienzos del siglo XIV. Fue su defensa del reino napolitano en su lucha por la independencia frente al Imperio la que originalmente hizo

7. Contarini 1626, pp. 22 y 56: *"temperandam ... ex optimatum & populari statu ... nihil minus urbi Venetae timendum sit, quam principem reipublicae libertati ullum unquam negocium facessere posse."* Sobre Contarini ver Pocock 1975, pp. 320-8.

8. Maquiavelo 1960, *D*, II. 2, p. 280: *"E facil cosa è conoscere donde nasca ne'popoli questa affezione del vivere libero: perché si vede per esperienza le cittadi non avere mai ampliato né di dominio né di ricchezza se non mentre sono state in libertà."* [185]

9. Maquiavelo 1960, II. 2, p. 280: *"La ragione è facile a intendere: perché non il bene particulare ma il bene comune è quello che fa grandi le città. En sanza dubbio questo bene comune non è osservato se non nelle republiche."* [186]

10. Sobre la lucha contra la Iglesia y el Imperio como conformadora de los modernos estados europeos ver el panorama ofrecido en Creveld 1999, pp. 62-87.

surgir la sentencia –después invocada en cada afirmación de soberanía nacional– según la cual *Rex in regno suo est Imperator regni sui*, los reyes ejercen en sus propios territorios toda la autoridad imperial.[11]

La otra vía por la cual la tradición republicana contribuyó a cristalizar una interpretación del estado como un organismo independiente fue aún más significativa. De acuerdo con los autores que he estado considerando, ninguna comunidad puede aspirar a conservarse en un estado libre a menos que tenga éxito al imponer condiciones estrictas a sus gobernantes y magistrados. Éstos deben ser siempre electos, deben permanecer siempre sujetos a las leyes e instituciones de la comunidad que los elige y deben actuar en pos del bien común –y por lo tanto, de la paz y la felicidad– de los ciudadanos en su conjunto. Como resultado, los teóricos republicanos ya no identifican la idea de la autoridad gubernamental con los poderes de los gobernantes o magistrados particulares. Más bien, conciben los poderes del gobierno civil como encarnados en una estructura de leyes e instituciones cuya administración en nombre del bien común ha sido confiada a nuestros gobernantes y magistrados. En consecuencia, dejan de hablar de gobernantes preocupados por "mantener su estado" en el sentido de preservar de su ascendencia personal sobre el aparato de gobierno, y comienzan a usar *status* o *stato* como el nombre de ese aparato de gobierno que nuestros gobernantes tienen la obligación de mantener y preservar.

Se encuentran ya algunas insinuaciones de esta fundamental transición en los primeros tratados escritos para los magistrados de las ciudades. En su *Trésor* de 1266, Brunetto Latini insiste en que las ciudades deben ser siempre gobernadas por funcionarios electos si se quiere fomentar el *bien commun*, y agrega que estos *sires*, en sus actos públicos, tienen que respetar las leyes y las costumbres de la ciudad.[12] Tal sistema es indispensable no sólo para mantener a esos funcionarios en un buen *estat*, sino también para preservar "el *estat* de la ciudad misma".[13] Una sugerencia similar puede hallarse en *Flore de parlare*, escrito por Giovanni da Vignano en la década de 1270. Una de las cartas modelo de Giovanni, diseñada para el uso de emisarios en busca de ayuda militar, describe al gobierno de aquellas comunidades como su *stato*, y pide apoyo "a fin de que nuestro buen *stato* pueda conservarse en prosperidad, honor, grandeza y paz".[14] La misma

11. Sobre los juristas napolitanos ver Calasso 1957, Costa 1969 y Canning 1983.

12. Latini 1948, pp. 392, 402, 408, 412 y 415.

13. Ver Latini 1948, p. 403 sobre *"l'estat de vous et de cette ville"*, y p. 411 sobre permanecer *"en bon estat."*

14. Vignano 1974, p. 247: *"che 'l nostro bom stato porà remanere in largheça, honore, grandeça e reponso"*

idea se repite poco después en *Arringhe,* de Matteo de' Libri, donde éste elabora un discurso similar para la presentación de los embajadores, aconsejándoles solicitar auxilio "para que nuestro buen *stato* sea capaz de conservarse en paz".[15]

Es sólo con el último florecer del republicanismo renacentista, sin embargo, que encontramos los términos *status* y *stato* utilizados con total autoconciencia para hacer referencia a un aparato independiente de gobierno. E inculso en este período, por otra parte, tal evolución se limitaba mayormente a la literatura vernácula. Consideremos, en contraposición, una obra como el diálogo latino de Alamanno Rinuccini *De libertate,* de 1479. El mismo contiene una clásica presentación de la idea de que la libertad –tanto individual como cívica– sólo es posible bajo las leyes e instituciones de una república. Pero Rinuccini en ningún momento se rebaja a utilizar el término bárbaro *status* para describir las leyes e instituciones involucradas.[16] Lo mismo sucede con ciertos autores venecianos como Gasparo Contarini en su *De republica Venetorum.* Aunque Contarini tiene una clara concepción del aparato de gobierno como un conjunto de instituciones independientes de quienes las controlan, las presenta siempre como las instituciones de la *respublica,* nunca del *status* o estado.[17]

Sin embargo, si volvemos a la latinidad menos pura de algunos escritores como Francesco Patrizi en su *De institutione reipublicae,* nos topamos con un cambio significativo. Patrizi señala que la obligación fundamental de los magistrados es actuar "de manera de promover el bien común", y argumenta que esto exige de ellos, por sobre todas las cosas, que defiendan "las leyes establecidas" de la comunidad.[18] Y completa la idea diciendo que así es cómo deben actuar los magistrados si quieren evitar que el *status* se vea perturbado.[19] Los escritores de lengua vernácula de la generación siguiente consolidaron firmemente este viraje terminológico. El *Discorso* de Francesco Guicciardini sobre el modo en que debían actuar los Medici para mejorar su posición en Florencia constituye un ejemplo sugestivo. Guicciardini alienta a los Medici a convocar a su alrededor a un grupo de consejeros leales al *stato* y dispuestos a actuar en su favor. El razonamiento por detrás de esta estrategia, dice, es el de que "todo *stato*, todo poder soberano,

15. Libri 1974, p. 12: *"ke 'l nostro bon stato potrà remanire in reposo".*
16. Rinuccini 1957.
17. Ver Contaniri 1626, pp. 28 y 46, dos pasajes donde, en Lewkenor 1599, *respublica* es traducido como "state". Sobre la traducción de Lewkenor ver Fink 1962, pp. 41-2.
18. Ver Patrizi 1594b, p. 281, sobre el deber de de defender *"veteres leges"* y de actuar *"pro communi utilitate".*
19. Ver Patrizi 1594b, pp. 279 y 292 sobre cómo actuar *"ne civitatis status evertarur".*

necesita subordinados" que quieran "servir al *stato* y beneficiarlo en todo".[20] Si los Medici sostienen su régimen sobre un grupo semejante, podrán establecer "el más poderoso baluarte y una base para la defensa del *stato*" que nadie podrá pretender remover.[21]

Maquiavelo, en sus *Discorsi,* usa el término *stato* con una aún mayor convicción para denotar el mismo tipo de organismo y de autoridad. Es cierto que en gran medida sigue empleando el vocablo de modo tradicional, para referirse al estado o condición de una ciudad y su estilo de vida.[22] Incluso cuando utiliza *stati* en el contexto de la descripción de sistemas de gobierno, los usos siguen siendo básicamente tradicionales: generalmente está hablando sobre alguna especie de régimen[23] o sobre el área general o territorio en el que un príncipe o una república mantiene su influencia.[24] Pero hay varios momentos, especialmente cuando hace el análisis de constituciones al comienzo del Libro I, en que parece ir más lejos. El primero es cuando escribe, en el capítulo 2, sobre la fundación de Esparta. Allí enfatiza que las leyes promulgadas por Licurgo eran autónomas de –y servían para controlar a– los reyes y magistrados encargados de hacerlas cumplir, y describe la hazaña de Licurgo al crear tal sistema diciendo que "construyó *uno stato* que duró más de ochocientos años".[25] El ejemplo siguiente aparece en el capítulo 6, cuando Maquiavelo pregunta si las instituciones de gobierno en la Roma republicana podrían haberse construido de tal forma de evitar los *tumulti* que alteraron la vida política de la ciudad. Plantea la cuestión preguntando "si en Roma se hubiera podido organizar *uno stato*" sin esa aparente debilidad.[26] El último y más revelador de los ejemplos se da en el capítulo 18, en el que Maquiavelo considera la dificultad de mantener *uno stato libero* dentro de una ciudad corrompida. En este caso, no sólo establece una distinción explícita entre la autoridad de los magistrados bajo la república romana y la autoridad de las leyes que, junto con esos magistrados, "regulaban la vida de los ciudadanos" [27], sino que también declara que ese conjunto de instituciones y de prácticas puede ser

20. Guicciardini 1932, pp. 271-2: *"ogni stato ed ogni potenzia eminente ha bisogno delle dependenzie ... che tutti servirebbono a beneficio dello stato".*

21. Guicciardini 1932, p. 273: *"uno barbacane e fondamento potentissimo a difesa dello stato".*

22. Maquiavelo 1960, *D,* I. 3, p. 135 [37-8]; I. 6, pp. 142-3 [45-46]; I. 25, p. 192 [97]; I. 26, p. 194 [99] y *passim.*

23. Maquiavelo 1960, *D,* I. 2, pp. 130-2 [31-34]; I. 18, p. 182 [86-7]; II. 25, p. 357 [265]

24. Maquiavelo 1960, *D,* II. 24, pp. 351-3 [259-261].

25. Maquiavelo 1960, *D,* I. 2, p. 133: *"Licurgo ... fece uno stato che durò pú che ottocento anni."* [35]

26. Maquiavelo 1960, *D,* I. 6, p. 141: *"se in Roma si poteva ordinare uno stato..."* [44]

27. Maquiavelo 1960, *D,* I. 18, p. 180: *"le leggi dipoi che con i magistrati frenavano i cittadini".* [84]

mejor descrito como "el ordenamiento del gobierno o, mejor, de *lo stato*".[28]

Se ha observado con frecuencia que, con la recepción del republicanismo renacentista en la Europa del Norte, comenzamos a encontrar supuestos similares entre los miembros ingleses y holandeses de "estados libres" a mediados del siglo XVII.[29] Menos a menudo se ha reconocido que las mismas hipótesis, expresadas en el mismo vocabulario, pueden encontrarse ya más de un siglo antes entre los primeros escritores que introdujeron elementos del republicanismo clásico en el pensamiento político inglés. Thomas Starkey, por ejemplo[30], distingue en varios puntos de su *Dialogue* entre el propio estado y "quienes tienen autoridad y control del estado"[31]. La "función y deber" de los gobernantes, continúa Starkey, es "mantener el estado establecido en el país" sobre el que sostienen su dominio, "siempre procurando el beneficio de todo el cuerpo" antes que el suyo propio.[32] El único método, concluye, para "poner por delante el mismo y verdadero bien público" es que todos, tanto los gobernantes como los gobernados, reconozcan que están "bajo el mismo gobierno y estado."[33] Las mismas ideas pueden encontrarse en el *Short Treatise of Politic Power* de John Ponet, de 1556. También él se refiere a los gobernantes como los responsables de una función particular y describe la obligación asociada a esa función como la de sostener el estado, lo que lo lleva a contrastar el comportamiento de "una persona malvada que haya llegado al gobierno de un estado cualquiera" con el de un buen gobernante, que sabrá reconocer que ha sido "llamado a tal función por su virtud, para ver al estado en su conjunto bien gobernado, y al pueblo protegido de perjuicios".[34]

De manera quizás más significativa, encontramos la misma fraseología en las traducciones de la época Tudor de los principales tratados italianos sobre el gobierno republicano. Cuando Lewes Lewkenor publicó, en 1599, su versión inglesa de *De republica Venetorum* de Gasparo Contarini, se encontró en la

28. Maquiavelo 1960, *D*, I. 18, p. 180: *"l'ordine del governo o vero dello stato"*. [84]

29. Fink 1962, pp. 10-20 y 56-68; Raab 1964, p. 185-217; Pocock 1975, pp. 333-422; Haitsma Mulier 1980, pp. 26-76.

30. No veo ninguna justificación para la pretensión de Mayer 1985, p. 25, de que Starkey apenas "engalanó" su *Diálogo* con una forma humanista. Cf. Skinner 1978a, pp. 213-42 [se trata del capítulo 8, "La recepción del pensamiento político humanista", pp. 239-71 de la versión española] para un intento de ubicar las ideas de Starkey en un contexto humanista.

31. Starkey 1948, p. 61.

32. Starkey 1948, p. 64.

33. Starkey 1948, p. 71. Para una (escéptica) discusión sobre la significación de estos pasajes, ver Mayer 1989, pp. 124-8.

34. [Ponet] 1556, Sig. G, Iv. Para la atribución a Ponet y para otros detalles biográficos ver Garrett 1938 y Hudson 1942, pp. 36-90.

necesidad de un término inglés para traducir el argumento básico de Contarini de que la autoridad del gobierno de Venecia es inherente al cuerpo ciudadano de la *respublica*, al que el Dogo y el Consejo servían apenas como sus representantes electos. Siguiendo la costumbre humanista habitual, Lewkenor suele expresar este concepto usando el término "*commonwealth*", república. Pero al hablar de la relación entre el *commonwealth* y sus ciudadanos, prefiere por momentos referirse al "*state*", estado. Cuando menciona la posibilidad de dar derechos civiles a mayor cantidad de ciudadanos, explica que esto sólo puede suceder cuando alguien ha mostrado haber sido especialmente "obediente hacia el estado". Y cuando discute el ideal veneciano de ciudadanía, se siente habilitado para aludir en términos incluso más abiertos a "los ciudadanos, por los que es mantenido el *state* (estado) de la ciudad".[35]

A pesar de la obvia importancia de estos teóricos, nos equivocaríamos si concluyéramos que su uso del término *status* y sus equivalentes en las lenguas vernáculas expresaba una comprensión moderna del estado como una autoridad diferenciada de gobernantes y de gobernados. Los escritores republicanos adoptan sólo una mitad de esta doblemente abstracta noción del poder público. Por una parte, constituyen el primer grupo de escritores políticos que hablan con plena autoconciencia de una distinción categórica entre estados y gobernantes, y al mismo tiempo expresan esa distinción como una pretensión sobre las estructuras independientes de *stati, états* y *states*. Pero, por otra parte, no establecen una distinción semejante entre los poderes de los estados *y los poderes de las comunidades sobre las que éstos ejercen su soberanía*. Más bien, por el contrario, todo el impulso de la teoría republicana se orienta hacia una identificación final entre ambos. Esto produce como resultado, sin duda, un concepto reconocible del estado, que muchos marxistas y auspiciantes de la democracia directa continúan defendiendo. Pero implica un repudio del elemento más distintivo de la corriente central de la teoría del estado moderno: la idea de que es el mismo estado, más que la comunidad sobre la que éste ejerce su dominio, el que constituye la sede de la soberanía.

El rechazo explícito de esta última aseveración es un rasgo característico de muchos tratados escritos en defensa de los "estados libres". Consideremos nuevamente una de las primeras obras inglesas de este tipo: el *Short Tratise of Politic Power* de John Ponet. Como hemos visto, Ponet realiza una clara distinción

35. Lewkenor 1599, pp. 18 y 33.

entre la función y la persona del gobernante, e incluso utiliza el término "estado" para describir la forma de autoridad civil que nuestros gobernantes tienen el deber de sostener. Pero no hace una distinción análoga entre el poder del estado y el del pueblo. No sólo afirma que "reyes, príncipes y gobernantes reciben su autoridad del pueblo"[36], sino que insiste en que el poder político más elevado reside en todo momento en "el cuerpo o estado del reino o república".[37]

Encontramos la misma idea sostenida incluso por los más sofisticados defensores de los "estados libres" en el siglo XVII. Un buen ejemplo es la obra de John Milton *Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth*, de 1660. Si queremos conservar "nuestra libertad [*freedom*] y nuestra próspera condición", argumenta Milton, y establecer un gobierno "para la preservación de la paz y la libertad [*libertie*] comunes", es esencial que la soberanía del pueblo no sea nunca "transferida". Debe ser "sólo delegada, como si se la depositara" en un Consejo de Estado gobernante.[38] Las instituciones de gobierno del estado son así concebidas como un simple medio de expresión de los poderes del pueblo de un modo administrativamente más conveniente. Como Milton había enfatizado con anterioridad, en *The Tenure of Kings and Magistrates*, de 1649, cualquier autoridad que nuestros gobernantes puedan poseer es tan sólo "confiada a su cargo por parte del Pueblo, para el bien Común de todos los que lo conforman, en quienes el poder aún permanece fundamentalmente" en todo momento.[39]

36. [Ponet] 1556, Sig. G, 5v-6r.
37. [Ponet] 1556, Sig. G, 5r.
38. Milton 1980, pp. 432-3 y 456.
39. Milton 1991, p. 10.

Me referiré ahora a la segunda de las tradiciones superpuestas del pensamiento constitucionalista que debemos analizar. Como ya he observado, los autores que tenemos que considerar son los llamados monarcómacos o regicidas, un término injurioso empleado por primera vez por William Barclay en su *De Regno* de 1600.[1] Los monarcómacos alcanzaron una súbita importancia en la última parte del siglo XVI, durante las guerras religiosas en Francia y en los Países Bajos[2], aunque las raíces intelectuales de su constitucionalismo se encuentran profundamente arraigadas en la teoría jurídica y escolástica de las corporaciones. Pocos monarcómacos eran republicanos en el sentido estricto de que creyeran que el autogobierno es una condición necesaria para la libertad pública y privada. Generalmente se contentaban con asumir que el derecho del pueblo a ejercer la soberanía estaría garantizado bajo una forma monárquica de gobierno, aunque casi siempre agregaban que era necesario asegurarse de que esos monarcas fueran electos. Escribiendo en un lenguaje más religioso, estaban sobre todo interesados en reivindicar los derechos de los pueblos, especialmente en condiciones de opresión sectaria, a resistir e incluso remover a los gobernantes legalmente establecidos si se demostraba que estaban gobernando tiránicamente. Desde el punto de vista de mi presente argumentación, sin embargo, la significación de estos autores deriva del hecho de que algunos de ellos se vieron conducidos a defender a sus correligionarios por medio de la exposición de una teoría de la soberanía popular.[3]

1. Ver Barclay 1600.
2. Para las teorías holandesas ver Gelderen 1992, pp. 110-65; para las francesas, Skinner 1978b, pp. 302-48 [es el capítulo 9: "El derecho de resistir", pp. 311-358 de la versión castellana].
3. Mi análisis de este movimiento en Skinner 1978b, pp. 239-75 [correspondientes a las tres primeras secciones del capítulo 8: "El marco de la revolución hugonota", pp. 246-283 de la versión castellana]

Los calvinistas franceses fueron acercándose cada vez más a esta posición en la década de 1570, especialmente después de que el gobierno católico ordenara –por orden, según se dice, de Catalina de Medici– la masacre del Día de San Bartolomé en 1572, en la que fueron asesinados más de dos mil calvinistas en París, y tal vez diez mil más en las provincias[4]. El gran documento que resume el espíritu del posterior movimiento de protesta fue la *Vindiciae, contra Tyrannos*, casi seguramente escrita por Hubert Languet y Philippe du Plessis Mornay.[5] El texto fue bosquejado en 1574, inmediatamente después de la publicación de otros varios tratados hugonotes fundamentales, entre ellos el anónimo *Reveille-matin des François* y el *Francogallia* de François Hotman.[6] Luego fue revisado y ampliado para dar cuenta de las cambiantes circunstancias políticas, y apareció más tarde, en 1579.[7]

En unos pocos años, el persistente esfuerzo en los Países Bajos por librarse del dominio de España dio origen a una cantidad de tratados similares. Quizás el más importante fue el *Politica Methodice Digesta* de Johannes Althusius (Altusio), en el que la autoridad de la *Vindiciae* es invocada en numerosos puntos.[8] El voluminoso tratado de Altusio fue publicado por primera vez en 1603, cuando él estaba enseñando derecho en la Academia de Herborn fundada por el Conde Juan de Nassau, y posteriormente fue reeditado en una versión ampliada en 1610, y nuevamente en 1614.[9] Mientras tanto, una forma afín de constitucionalismo había sido elaborada por autores católicos, tanto en Inglaterra como en Francia. Luego de que Enrique de Navarra, un hugonote confeso, se convirtiera en heredero del trono francés en 1584, comenzaron a aparecer una serie de tratados monarcómacos en defensa de la causa católica, siendo el más violento de ellos *De Iusta Henricii Tertii Abdicatione* (1589) de Jean Bonucher, en el que se encuentran largas secciones directamente extraidas de la *Vindiciae*.[10] Luego de la derrota de la Armada española en 1588, un movimiento católico de protesta similar comenzó a cobrar ímpetu en Inglaterra, donde el jesuita Robert

y 302-48 [cap. 9: ver nota anterior] ha sido criticado en Kossmann 1981 y Eire 1986 por exagerar, según sostienen estos autores, el punto hasta el cual el mismo estaba basado en una teoría de la soberanía popular. Pero difícilmente podría negarse que el movimiento *incluía* estas teorías, y es esto lo único que interesa al argumento que desarrollo aquí.

4. Skinner 1978b, p. 242 [249].

5. Sobre la autoría de la *Vindicae* ver Garnett 1994, pp. iv-ixxvi. Para un análisis más completo de su argumento ver Skinner 1978b, pp. 315-18 [325-327] y 329-43 [339-353], y Garnett 1994, pp. xix-liv.

6. Garnett 1994, pp. lxviii-lxix y lxxv.

7. Sobre estas revisiones ver Garnett 1994, pp. lxviii y lxxv.

8. Altusio 1932, pp. 146, 157, 184, 261, 382, 388, 391, etc.

9. Carney 1965, pp. xiv-xvi. Sobre Altusio como un teórico de la soberanía popular ver Tierney 1982, pp. 71-9.

10. Garnett 1994, p. xx.

Persons publicó el más entusiasta de los folletos monarcómacos del período, su *Conference about the Next Succession to the Chrowne of Ingland*, en 1594.[11]

El principio básico de la política, según estos autores, es que todas las personas están, por naturaleza, libres de sujeción al gobierno. No sólo es evidente, proclama la *Vindiciae*, que "un pueblo puede existir por sí mismo, y que precede en el tiempo a cualquier rey", sino también que "los hombres son libres por naturaleza, no toleran la servidumbre y han nacido más para mandar que para obedecer."[12] Si se encuentran pueblos viviendo como súbditos de un gobierno, esto sólo puede deberse a que en cierto momento ellos deben haber decidido aceptar esa forma de sujeción, y deben haber consentido sus términos libremente. La instancia ejemplar es el pueblo del antiguo Israel, que pactó con Dios y con sus reyes establecer una república justa. De esto podemos inferir, declara la *Vindiciae*, "que el pueblo constituye a los reyes, los ordena y aprueba su elección por medio de su voto."[13]

Estos autores insisten además en que, en tanto cada miembro individual del pueblo vivió originalmente en libertad, no podemos imaginarlos entrando en una relación con sus gobernantes por la cual resignan sus originales poderes de autogobierno. Entregar sus derechos incondicionalmente, vendiéndose, en realidad, como esclavos, no sólo sería una evidente irracionalidad, sino que contradiría las leyes de la naturaleza. A partir del hecho de la libertad originaria del pueblo, los monarcómacos infieren que el contrato de gobierno debe tener siempre el efecto de imponer límites y condiciones al ejercicio del poder público. Según la *Vindiciae*, la unción de David sirve en particular para recordar a nuestros gobernantes que, aunque es Dios quien los confirma en sus funciones, es "por el pueblo y para el pueblo que gobiernan". No sólo están "constituidos" por el pueblo, sino que su autoridad es "conferida por el pueblo", que retiene el derecho de resistir, y de removerlos si gobiernan tiránicamente.[14]

Debemos resaltar ahora un presupuesto crucial de esta visión sobre el contrato político. Si una multitud de individuos o de familias en una condición pre-política tienen la habilidad de pactar con un gobernante electo, sólo puede ser porque tienen la capacidad de formar una sola voluntad y tomar decisiones con una única voz. El modo habitual de expresar esta idea era diciendo que tal *populus*

11. El opúsculo apareció bajo el seudónimo de "R. Doleman". Sobre Robert Persons y su autoría de la *Conference* ver Holmes 1982, pp. 130-4, 147-65 y 214-20.
12. *Vindiciae* 1994, pp. 71 y 92.
13. *Vindiciae* 1994, p. 68.
14. *Vindiciae* 1994, pp. 69, 70, 71 y 74.

puede ser considerado como "uno", como una unión o una forma unificada de sociedad. A veces el argumento era presentado de modo más específico en la forma de la afirmación –adaptada de la teoría de las corporaciones del Derecho Romano– de que tal *populus* puede ser descrito como una *universitas*.[15] Éste es el término empleado de modo constante en la *Vindiciae*, y más tarde en la *Politica* de Altusio, para expresar la idea de que, como la *Vindiciae* repite una y otra vez, cualquier cuerpo colectivo debe ser capaz de actuar "como un todo" al establecer los términos de su sujeción a un gobierno.[16]

Si un *populus* puede ser considerado como uno, y de ahí, como capaz de hablar con una única voz, podemos igualmente describirlo, de acuerdo con estos autores, como portando el carácter de una persona singular. Bartolo, Baldo y sus seguidores ya habían llegado a esa conclusión dos siglos antes. Habían comenzado argumentando que un *populus* puede ser considerado como una corporación, y por lo tanto como una entidad jurídica distinguible. Esto los condujo a sugerir que, si un conjunto de personas puede ser diferenciado de este modo de los individuos que lo componen, entonces el cuerpo debe ser considerado, legalmente hablando, como una *persona*. Ésta debe tener la capacidad de actuar por medio de sus miembros, quienes por su parte deben saber expresar no sólo sus voluntades propias, sino la voluntad de la *persona* del *populus* en su conjunto.[17]

Este uso del término *persona* deriva de ciertos usos clásicos, que Thomas Hobbes iría más tarde a examinar con excepcional agudeza en el *Leviatán*. Hobbes presenta su análisis en el capítulo 16, "De las *personas*, *autores* y cosas personificadas", una discusión sin parangón en ninguna de las presentaciones anteriores de su ciencia civil. Que Hobbes consideraba a este capítulo de especial importancia es algo que queda demostrado por el lugar fundamental que le otorgó en su argumento: Hobbes cierra con él la Parte 1, usándolo al mismo tiempo para completar su explicación sobre el mundo de las personas naturales y para preparar el camino para su exploración del mundo artificial de la política en la Parte 2.



15. Sobre los diversos usos del término *universitas* ver Michaud-Quantin 1970, pp. 11-44; sobre la *universitas* y el *stato* o *state*, ver Canning 1983, Black 1992 y Najemy 1994.

16. Ver *Vindiciae* 1579, p. 13 para su primer uso del término *populus universus* y cf. *Vindiciae* 1994, p. 22. Ver también *Vindiciae* 1579, pp. 51 y 65 sobre el *populus* como un *universitas* y cf. *Vindiciae* 1994, pp. 50 y 59.

17. En su edición de la *Vindiciae*, Garnett indica los pasajes en el *Digesto* que permitieron soportar esta interpretación de Bartolo, Baldo y sus seguidores monarcómacos. Ver *Vindiciae* 1994, p. 38 n. 17, p. 47 n. 73, p. 59 n. 148 y p. 90 n. 153. Para las perspectivas de los pos-glosadores ver Michaud-Quantin 1970, Canning 1980 y Canning 1987, pp. 185-97.

Hobbes comienza por señalar que la palabra *persona* empezó siendo una pieza de terminología teatral, que significaba "el *disfraz* o apariencia externa de un hombre, imitado en la escena, y a veces, más particularmente, aquella parte de él que disfraza el rostro"[18]. De utilizarse para denotar, entonces, una máscara, el término pasó a ser usado de modo más general para aludir a la *dramatis persona* en una obra, uso según el cual "una *persona* es lo mismo que un *actor,* tanto en el teatro como en la conversación corriente".[19] Finalmente, en virtud de una obvia extensión metafórica, el vocablo llegó a ser usado para describir las diferentes funciones y deberes desempeñados por los ciudadanos individuales en la vida pública, uso éste en el que Hobbes está particularmente interesado:

> Personificar *es* actuar o representar *a sí mismo o a otro; y quien actúa por otro, se dice que responde de esa otra paersona, o que actúa en nombre suyo (en este sentido usaba esos términos Cicerón cuando decía:* Unus sustineo tres Persona; Mei, Adversarii, & Judicis, *yo sostengo tres personas: la mía propia, la de mis adversarios y la de los jueces).*[20]

Como Hobbes bien sabía, Cicerón se había aficionado de modo particular a usar *persona* en este último sentido. Un ejemplo esclarecedor aparece en el Libro 3 de *De officiis,* donde considera las dificultades de un juez que se encuentra tratando un caso en el que uno de sus amigos está involucrado. Debe tener cuidado, advierte Cicerón, de no hacer nada contrario a los intereses de la *respublica*, recordando que cuando asume la *persona* de un juez, deja aparte la *persona* de un amigo.[21]

18. Hobbes 1996, cap. 16, p. 112 [132-145].

19. Hobbes 1996, cap. 16, p. 112 [132-145].

20. Hobbes 1996, cap. 16, p. 112 [132-145], citando (algo inexactamente) a Cicerón 1942, II. XXIV. 102, vol. I, p. 274. Hobbes ya había establecido la distinción entre actuar *ex propia persona* y *in persona non sua* en su *Critique* de Thomas White. Para la fecha de este manuscrito (1642-3) ver Jacquot y Jones 1973 pp. 43-4; para el pasaje en cuestión ver BN Fonds Latin MS 6566ª, fo. 6v y cf. Hobbes 1973, p. 107. [Sobre la referencia a Cicerón y sobre la *Critique* de Hobbes, ver Nota Complementaria Nº 1.]

21. Cicerón 1913, III. X. 43, p. 310: *"ponit enim personam amici, cum induit iudicis"* [La cita completa, en la versión castellana disponible (citada *supra*, cap. 11, n. 11), reza: "Pero ni contra la República ni contra el juramento o la fidelidad obrará nunca el hombre de bien en atención a su amigo, ni aunque sea juez en un asunto suyo. El juez, al tomar su personalidad, se desprende de la de su amigo..." (p. 152). Nótese que el traductor ha utilizado "personalidad" en vez de "persona".] Cf. Cicerón 1913, I. XXX. 107, p. 108 ["Hemos de pensar también que la Naturaleza nos ha dotado, por así decirlo, de una doble persona. Una es común a todos los hombres, como resultado de que todos somos partícipes de la razón y de la excelencia que nos sitúa por encima de los animales y de donde procede toda especie de honestidad y decoro, y se deduce el método que lleva a la investigación y al hallazgo del deber. La otra, en cambio, se atribuye como parte característica a cada uno." (pp. 55-56)] y I. XXXII. 115, pp. 116-18 ["Y a estos dos tipos de persona (...) hay que añadir una tercera, que nos impone algún caso o las circunstancias. E incluso una cuarta, que nosotros no elegimos por nuestra libre voluntad. Pues los reinos, los mandos militares, los varios grados de nobleza, los honores, las riquezas, las influencias y sus contrarios dependen del azar y son gobernados por las circunstancias, pero ser la persona que nosotros queremos ser, eso depende de nuestra voluntad" (p. 60)].

Fue debido a una subsiguiente extensión metafórica de estos usos que el término *persona* adquirió con el tiempo su sentido jurídico, y es este significado el que hallamos en los escritos de los monarcómacos. La *Vindiciae* se inspira explícitamente en la consideración de Bartolo de la *persona* jurídica en el momento en que describe el contrato ejemplar entre Dios y el pueblo elegido de Israel. El pueblo fue capaz de realizar tal compromiso porque "una *universitas* de hombres representa el papel de, y actúa como, una sola persona."[22] Análogamente, Altusio, en el Prefacio a su *Politica*, describe al *populus* como un cuerpo individual o grupo unificado, que por lo tanto tiene un solo caracter.[23] Más adelante cita a varias autoridades que afirman que, cuando un grupo semejante vive reunido bajo leyes establecidas, tal tipo de *universitas* puede ser descrito a la vez como una *civitas* y como una *persona.*[24] Su capítulo sobre el poder de los magistrados agrega que es posible decir de tales "administradores y rectores" que "representan el cuerpo de la consociación universal o todo el pueblo por el que fueron constituidos... y representan la persona de aquel en lo que hacen en nombre de la república o reino...".[25]

El mismo vocabulario se repite de manera aún más destacada entre los sucesores inmediatos de Altusio, particularmente en la *Politica Generalis* de Johann Werdenhagen, de 1632, una obra publicada en Amsterdam cuando su autor estaba dando clases en la Universidad de Leiden.[26] Werdenhagen dedica el Capítulo 6 del Libro 2 a ofrecer una excepcionalmente completa anatomía de los diferentes "modos" en que puede ser usado el término *persona.*[27] Tras discutir la incómoda cuestión de las *tres personae* de la Sagrada Trinidad, señala que, en su sexto modo de uso, el término *persona* "puede ser aplicado no sólo a un ser humano individual, sino también al conjunto entero del pueblo".[28] Esto lo lleva a aislar, como su séptimo modo, un uso jurídico distintivo de acuerdo con el cual

22. *Vindiciae* 1579, p. 37: *"universitas enim hominum unius personae vicem sustinet"*. Cf. *Vindiciae* 1994, p. 38. Pero aquí he he intentado subrayar la metáfora teatral proponiendo mi propia traducción. [Al inglés. Hemos procurado mantener ese énfasis al vertirla al español.]

23. Ver Altusio 1932, p. 5 sobre el *populus universus* y su propiedad de *maiestas*. Cf. Gierke 1957, pp. 250, 255 y 256-7.

24. Altusio 1932, cap. 5, p. 39.

25. Altusio 1932, cap. 18, p. 140: *"administratores & rectores, universalis consociationis, seu totum & universum populum, a quo constituti sunt, repraesentant ... eiusque personam gerunt"* [citado según la versión crítica de P. Mariño: Altusio, Juan (Althusius), *La Política, metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, Cap. XVIII ("De los éforos y del oficio de éstos", § 26, pp. 198 y 199].

26. Voigt 1965, pp. 7 y 19.

27. Werdenhagen 1632, II. 6, p. 123: *"De distinctione Populi & Societate ac Personis istius in genera"*.

28. Werdenhagen 1632, II. VI. 23, p. 131: *"Non tantum uni homini, sed etiam toti populi applicatur"*.

"una *universitas* puede ser considerada, según el derecho, como si fuera una sola *persona*".[29]

La imagen del pueblo como una persona, y por lo tanto como capaz de consentir los términos de su propio gobierno, fue utilizada por los monarcómacos para introducir una consideración general sobre los poderes requeridos para sustentar reinos y repúblicas. Escriben sobre el contrato fundacional –el *foedus* o *pactum*– como la fuente de una estructura de instituciones públicas que evoluciona y se solidifica al lo largo del tiempo.[30] Se dice de esta estructura que incluye un *dominium publicum* o dominio público, que debe ser lo suficientemente grande como para cubrir los gastos del gobierno y, sobre todo, de la defensa. Como explica la *Vindiciae* aludiendo a Tácito, "la paz no puede sostenerse sin guerra, ni la guerra sin soldados, ni los soldados sin pago, ni los pagos sin tributos". De ahí que deba instituirse un *dominio público* "con el fin de afrontar los gravámenes de la paz"[31]. Un elemento adicional dentro de la misma estructura es el sistema judicial de las cortes y sus funcionarios, un sistema indispensable –agrega la *Vindiciae*– si la justicia ha de ser imparcialmente administrada y las leyes han de "dirigirse a todos con una y la misma voz."[32]

Reflexionando en torno a estas instituciones, los monarcómacos invariablemente insisten, no menos que lo que lo habían hecho los republicanos clásicos, en realizar una fuerte distinción entre la función y la persona de todo gobernante o funcionario encargado de su administración. Ningún gobernante puede considerarse como el propietario ni como el beneficiario del patrimonio público. Como indica la *Vindiciae*, "un verdadero rey es un encargado [*curator*] de los asuntos públicos", de modo que "no puede alienar o dilapidar el dominio real más que el mismo reino".[33] Tampoco puede imaginarse a un gobernante por encima de las leyes, ya que su principal obligación es hacer cumplir cuantas leyes el pueblo haya resuelto que eran necesarias para el reaseguro de su propio bienestar y beneficio. Como explica la *Vindiciae*, todo rey es tan sólo "un ministro y ejecutor de la ley", que "recibe del pueblo las leyes que ha de proteger y observar."[34]

29. Werdenhagen 1632, II. VI. 23, p. 132: *"In Iure tota Universitas tanquam Una persona consideretur"*. Cf. Gierke 1957, pp. 245 y 252.

30. La *Vindiciae* habla en general del *foedus*, pero a veces del *pactum* y otras veces incluso del *contractus*. Ver, por ejemplo, *Vindiciae* 1579, pp. 159 y 168, y cf. *Vindiciae* 1994, pp. 129 y 138.

31. *Vindiciae* 1994, p. 115. Cf. *Vindiciae* 1994, pp. 89-90 y 113 y Tácito 1931, LXXIV, p. 146.

32. *Vindiciae* 1994, pp. 96 y 97-9.

33. *Vindiciae* 1994, p. 119.

34. *Vindiciae* 1994, pp. 74, 96, 99 y 104.

Cuando escriben en latín, estos teóricos suelen describir esta estructura permanente de instituciones como la estructura del *regnum*, el reino o república.[35] Cuando lo hacen en las lenguas vernáculas, en cambio, repiten a veces el lenguaje de los republicanos clásicos y hablan de esa estructura como de la estructura del estado. Robert Persons usa el término en el capítulo de su *Conference* de 1594 en el que describe las leyes de sucesión francesa e inglesa. El encabezamiento del capítulo declara que, cuando se examina la historia de estas leyes se está examinando la práctica "de los Estados [*States*] de Francia e Inglaterra".[36] A lo que agrega que, cuando se estudian casos particulares, se está hablando de decisiones tomadas por "*the hole state*", el estado en su conjunto.[37] El mismo uso se reitera entre los partidarios del Parlamento cuando estalla la guerra civil inglesa. Cuando Henry Parker, por ejemplo, dirige sus *Observations* a Carlos I en 1642[38], justifica que el Largo Parlamento se haya arrogado la soberanía en virtud de que "el Estado tiene una Incumbencia Suprema en casos de peligro público"[39] y de que en Inglaterra el Parlamento es el que detenta la responsabilidad última en "asuntos de Ley y Estado".[40]

Algunos académicos han inferido que es dentro de esta tradición de pensamiento donde encontramos por primera vez una comprensión clara del estado como un aparato de gobierno distinto tanto de los gobernantes como de los gobernados.[41] Algunos han ido incluso más lejos, argumentando que tal comprensión puede encontrarse incluso en la teoría de las corporaciones de Bartolo, de donde los monarcómacos sacaron gran parte de su fuerza intelectual.[42] Hay si duda algo para decir a favor de estos argumentos. Es verdad que, al igual que los republicanos clásicos, los monarcómacos separan la función y la persona del príncipe, a fin de distinguir entre quienes tienen autoridad sobre las instituciones de una comunidad y esas mismas instituciones. También es cierto que, aun más claramente que los republicanos, los monarcómacos y sus autoridades jurídicas piensan la soberanía como la propiedad de una persona jurídica y, de ese modo, la distinguen de los poderes de cualquier persona natural a la que se pueda haber asignado el derecho a ejercerla en un momento dado.

35. *Vindiciae* 1579, p. 83; cf. *Vindiciae* 1994, p. 76.
36. [Persons] 1594, p. 164. Es posible, sin embargo, que en este caso Persons use *"states"* para aludir a *los* Estados o Parlamento.
37. [Persons] 1594, p. 168.
38. Sobre Parker como autor de las *Observations* ver Mendle 1995, pp. 82-5 y 192.
39. [Parker] 1933, p. 199.
40. [Parker] 1933, p. 202.
41. Por ejemplo Lloyd 1983, p. 155.
42. Calasso 1957, pp. 83-123; Wahl 1977; Canning 1983, pp. 23-7; Najemy 1994.

Sin embargo, si bien separan a la soberanía de los soberanos, los monarcómacos no realizan una distinción comparable entre los poderes de la soberanía y los poderes del pueblo. Como los republicanos clásicos, abarcan tan sólo un lado de la noción doblemente abstracta de autoridad estatal. Cuando hacen hincapié en que la soberanía es la propiedad de una persona jurídica, la persona a la que consideran como portadora de la soberanía es siempre la persona constituida por el cuerpo colectivo del pueblo, y no el cuerpo impersonal de la misma *civitas* o *respublica*. Encontramos esta idea explicitada con particular claridad en la *Vindiciae*. Allí se nos dice reiteradamente que, aunque nuestros gobernantes son sin duda *maior singulis*, mayores en poder que cualquier miembro individual del pueblo, siguen siendo *minor universis*, menores en poder que el pueblo considerado como un todo.[43] El cuerpo del pueblo es en todo momento el poseedor del "supremo dominio" y por lo tanto "el señor de la república".[44] Ni en la *Vindiciae* ni tampoco en tratados monarcómacos posteriores, como la *Politica* de Altusio, encontramos que se haya establecido una distinción entre los poderes del pueblo como una *universitas* y los poderes de la misma *civitas*. El objetivo es siempre insistir, no menos firmemente que los partidarios de los "estados libres", en la identidad última entre ambos.

43. *Vindiciae* 1579, pp. 89 y 193; cf. *Vindiciae* 1994, pp. 78 y 156.
44. *Vindiciae* 1994, pp. 75, 77 y 165.

Si queremos identificar el momento en que los poderes del estado fueron finalmente descritos como tales, y distinguidos no sólo de los poderes de los gobernantes sino también de los de la comunidad, debemos apartar nuestra atención de los teóricos constitucionales en los que me he concentrado hasta aquí, y dirigirla en cambio hacia un grupo fuertemente contrastante de filósofos jurídicos y políticos, que se manifestaron críticamente frente a la tesis de la soberanía popular, tanto en la forma republicana de una defensa de los "estados libres" como en la forma jurídica y neo-escolástica de una afirmación de los derechos inalienables de las comunidades. En otras palabras, debemos concentrarnos en aquellos teóricos que aspiraban a legitimar las formas de gobierno más absolutistas que comenzaron a prevalecer en Europa occidental durante primera parte del siglo XVII.[1] Un producto secundario de sus argumentaciones, y en particular de sus esfuerzos por resaltar que los poderes del gobierno deben ser otra cosa que la "otra cara" de los poderes de los gobernados, fue la articulación final y clara del concepto de estado como una persona distinta y como la sede de la soberanía.[2]

[1] Para una perspectiva similar, ver Black 1992. Para una crítica, ver Najemy 1994. Obsérvese que, en lo que sigue, no veo necesidad (a diferencia de lo que sugiere Burgess 1996) para evitar el término "absolutismo" al discutir estos escritores, siempre que el mismo no se utilice para significar nada parecido a "licencioso" o "desmesurado". Ellos mismos utilizaban a menudo el término cuando se referían a su teoría de la soberanía. Ver por ejemplo Bodin 1962, p. 84 [hay edición castellana: ver más abajo, n. 169]; Blackwood 1588, p. 89; Hobbes 1996, cap. 21, p. 143 ["... es cada Estado, y no cada hombre, el que tiene una *absoluta* libertad para hacer lo que desee", 175-191], cap. 29, pp. 222-3 [sobre la "falta de poder *absoluto*" como una "de las causas que debilitan o tienden a la desintegración de un Estado", 263s-274s] y cap. 42, p. 379 ["los gobiernos que los hombres están obligados a obedecer son simples y *absolutos*", 455-455].

[2] Sobre esta comprensión jurídica del estado como una persona moral diferenciada ver Dyson 1980, pp. 14-15 y 218-20, y Runciman 1997.

Algunos de estos teóricos se vieron a sí mismos, ante todo, como enemigos de la perspectiva republicana de los estados libres. Hasta cierto punto, esto es verdad para Thomas Hobbes, quien en el *Leviatán* se retracta nítidamente de la admiración que había expresado en su temprano *Elements of Law* por las teorías clásicas de la libertad y la ciudadanía. En los *Elements* había admitido que Aristóteles "tenía razón" al afirmar que "ningún hombre puede participar de la libertad, salvo en una comunidad popular."[3] Pero en el *Leviatán* ataca con furia a Aristóteles, y con más furia aún a Cicerón y sus seguidores, por identificar a la monarquía con la tiranía. Llegó a creer que la disposición de las escuelas y las universidades para inculcar esta calumnia había sido la causa de los ruinosos conflictos extendidos por todas partes en las repúblicas de Europa occidental.

Para la mayoría de estos escritores, sin embargo, eran los monarcómacos quienes parecían encarnar la amenaza más grave e inmediata. Es lo que aprendemos de Jean Bodin en sus *Six livres de la république,* publicados por primera vez en 1576 y traducidos al inglés en una fecha tan temprana como 1606.[4] Bodin nos informa que se sintió impulsado a escribir "cuando percibí en todas partes que los súbditos estaban armándose contra sus príncipes" y que "estaban saliendo a la luz abiertamente libros" que enseñaban que "los príncipes enviados a la raza humana por la providencia deben ser sacados de sus reinados so pretexto de tiranía, y que los reyes deben ser elegidos, no por su linaje, sino por la voluntad del pueblo".[5] Una de sus principales aspiraciones, explica, es refutar la extendida pero traicionera opinión "de que el poder del pueblo es mayor que el del príncipe", lo que es "algo que muchas veces provoca que los propios súbditos se rebelen contra la obediencia que deben a su príncipe soberano, con graves consecuencias para las Repúblicas."[6]

3. Hobbes 1969, p. 170. A pesar de que sigue funcionando como la edición estandarizada de los *Elements*, este texto contiene una inaceptable cantidad de errores de transcripción. He preferido por eso citar el libro de Hobbes según BL Harl. MS 4235, seguramente el mejor manuscrito sobreviviente, aunque las referencias de paginación corresponden a la edición de 1969. [También es esa versión estandarizada la base de la traducción castellana que hemos utilizado: *Elementos de Derecho Natural y Político*, traducción, prólogo y notas de Dalmacio Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979 p. 342.]

4. Se trata de la traducción de Richard Knollys.

5. Bodin 1962, pp. A71-2. [De los *Seis libros*, que Skinner cita a veces en la versión francesa y otras en la traducción al inglés, existen en español algunas ediciones abreviadas, como por ejemplo Jean Bodin, *Los seis libros de la república* (selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala), Tecnos, 1985 (3ª ed.: 1997).]

6. Bodin 1962, p. 95; cf. p. 224. Sobre los *Seis libros* de Bodin como una reacción ideológica frente a la amenza del constitucionalismo hugonote, ver Franklin 1973, Salmon 1973 y Skinner 1978b, pp. 284-301 [291-310].

Un ataque aún más directo a los monarcómacos fue desplegado poco después por los escritores sobre la soberanía "de Pont-à-Mousson", cuyos líderes fueron Adam Blackwood y William Barclay, dos escoceses que enseñaban derecho civil en Francia.[7] Blackwood enseñó primero en Toulouse y luego en París,[8] mientras que Barclay lo hizo primero en Bourgues y más tarde en Pont-à-Mousson.[9] Allí se convirtió en colega de Pierre Gregoire, el autor de otro importante tratado anti-monarcómaco sobre la soberanía, el *De Republica* de 1596.[10] Barclay y Blackwood venían fogueados por la destitución de María, Reina de Escocia, un acto confirmado por el Parlamento Escocés en 1567. George Buchanan había defendido este procedimiento en uno de los más radicales tratados monarcómacos, su *De Iure Regni apud Scotos* de 1579.[11] Adam Blackwood replicó en un tratado titulado *Adversus Georgii Buchanani... pro regibus Apologia,* que apareció por primera vez en París en 1581 y fue reeditado, en una versión revisada y ampliada, en 1588.[12] William Barclay también contestó (mucho menos respetuosamente) a Buchanan, en su *De Regno* de 1600, un inmenso tomo en el que se acuñó por vez primera el término "monarcómaco", y que fue la causa por la que su autor fue más tarde identificado por John Locke, en sus *Dos Tratados*, como "el gran campeón de la Monarquía Absoluta".[13] Como el título completo de la obra de Barclay proclama estridentemente, su defensa iba dirigida no sólo contra George Buchanan, sino también contra el autor de la *Vindiciae,* contra *De Iusta Abdicatione* de Boucher, y contra "todos los demás monarcómacos".[14]

Una similar defensa de la monarquía comenzó a cobrar fuerzas en Inglaterra a lo largo de los primeros años del siglo XVII. Sir John Hayward publicó en 1603 su *Answer* a la *Conference* de Robert Person,[15] y tratados del mismo tipo, escritos por otros abogados civiles, marcaron las décadas siguientes. Entre ellos se destaca el *Discourse* de Calybute Downing sobre el poder civil y eclesiástico, de 1633.[16]

7. Sobre esta escuela de pensamiento ver Collot 1965 y Salmon 1991, especialmente pp. 233-6.
8. Church 1941, pp. 245-6.
9. Gierke 1957, pp. 401-2.
10. Sobre Gregoire ver Church 1941, pp. 245-6 y 247-9; sobre Gregoire y Barclay ver Collot 1965.
11. Ver Burns 1996, pp. 185-209 sobre la defensa de Buchanan, y p. 191n para referencias a anteriores discusiones de su trabajo.
12. Church 1941, p. 245 y nota.
13. Locke 1988, II. 239, p. 424. [Del *Segundo Tratado* hay varias versiones en español (por ejemplo: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1980 y reeds.), a las que próximamente se sumará otra en esta misma colección.]
14. Ver Barclay 1600.
15. Sobre Hayward como abogado civil ver Levack 1973, pp. 237-8.
16. Sobre Downing como abogado civil ver Levack 1973, p. 225. Sobre su perspectiva "absolutista" ver Sommerville 1999, pp. 40 y 67. El tratado de Downing fue reeditado en 1634, y es de esa edición de donde lo cito.

Con el estallido de la guerra civil en 1642, responder a las posiciones monarcómacas se convirtió en un asunto de una urgencia aún mayor, y con ese propósito comenzaron a aparecer una cantidad de opúsculos en defensa del poder monárquico. Uno de los más incisivos fue *The Unlawfulnesse of Subjects taking up Armes*, de Dudley Digges, publicado anónimamente en 1643. Digges estigmatiza como "evidentemente falsa" la pretensión de que los gobernantes sean *universis minor*[17], una doctrina que asocia sobre todo con Buchanan, Hotman, el autor de la *Vindiciae* y sus contrapartes inglesas, como Henry Parker y otros partidarios de la causa parlamentaria.[18] Pero sin dudas el más importante de los escritores que atravesaron esta coyuntura crítica como teóricos de la monarquía fue, de lejos, Thomas Hobbes, primero en 1640 con *The Elements of Law*, y luego en 1642 con *De Cive*. Hobbes no está menos ansioso que Bodin por advertir a sus conciudadanos que –como lo señala más tarde en el *Leviatán* con palabras muy cercanas a las de los *Six livres*– si bien la condición de sujeción política puede parecer miserable, la peor miseria que pueda ocurrirnos como súbditos "apenas es perceptible si se la compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil".[19]

Aun siendo fervorosos creyentes en la monarquía, ninguno de estos autores toma el camino más directo de argumentar contra los monarcómacos que nuestros gobernantes son simplemente un regalo directo de Dios.[20] Todos ellos concuerdan en que el pueblo debe haber sido originalmente libre de todo gobierno. Aceptan, en consecuencia, que cualquier forma legítima de gobierno debe surgir de algún tipo de contrato o convenio. Como resultado de ello, todos insisten en que los gobernantes legítimos deben ser considerados personas públicas, obligados a actuar de modo de procurar la seguridad y el beneficio de aquellos sobre los que gobiernan. Lo que ninguno de estos autores puede tolerar, sin embargo, es la sugerencia adicional de que el contrato que da sustento a la autoridad de nuestros gobiernos tiene el efecto de imponer límites y condiciones al ejercicio del poder. Para los escritores anti-monarcómacos la tarea polémica fundamental es mostrar que esa pretendida inferencia puede de algún modo ser negada.

¿De qué forma, entonces, la niegan? Se puede afirmar que el conjunto de autores que estoy considerando exploraron dos posibilidades diferentes. Algunos

17. [Digges] 1643, p. 33.

18. [Digges] 1643 nombra a estos y otros monarcómacos en p. 58, y en pp. 62-4 responde específicamente a Henry Parker.

19. Hobbes 1996, cap. 18, p. 128 [150-166].

20. Corrijo aquí la equivocada explicación sobre Barclay y Blackwood ofrecida en Skinner 1978b, p. 301 [309-10].

respondieron rechazando el argumento monarcómaco según el cual ningún pueblo libre habría de dar jamás su consentimiento a un contrato que lo obligue a abandonar sus poderes y derechos originales. Ésta es, por ejemplo, la principal línea de ataque adoptada por William Barclay en su *De Regno*, de 1600. Barclay está de acuerdo en que es correcto considerar al pueblo como originalmente libre del gobierno.[21] También acepta que podemos pensarlo como una *universitas* capaz de elegir a sus gobernantes y de pactar para establecer los términos de su gobierno.[22] Sin embargo, no ve ninguna razón para inferir de ello que el contrato resultante deba necesariamente incluir limitaciones para el ejercicio de la autoridad pública. Apunta que el *Digesto* dice de modo inambiguo que, en el caso ejemplar del pueblo romano, los términos de la *Lex Regia* eran tales que el pueblo aceptó conceder, e incluso abandonar, sus originales *imperium* y *ius*. E infiere entonces que el portador último de la soberanía, en todo reino o república, debe ser la *persona publica* del mismo *princeps*.[23]

En contraste con esta réplica ortodoxa, algunos absolutistas realizaron una jugada diferente y decisiva, un movimiento que con el tiempo los condujo a abrazar la idea de la soberanía del estado. Más que cuestionar la naturaleza del contrato negociado por la *persona* del pueblo, ellos criticaron la imagen subyacente del pueblo como una *persona* singular capaz de negociar los términos de un contrato. Es sólo como resultado del sometimiento al gobierno –los encontramos argumentando– que un agregado de individuos ha podido alguna vez convertirse en un pueblo como cuerpo unificado. Jean Bodin, en sus *Six Livres*, desarrolla exactamente este argumento cuando realiza su distinción fundamental entre el gobierno de las familias y el de las *républiques*. Es sólo la aceptación de la "*soveraintie* del poder", afirma, la que une "en un solo cuerpo" a "todos los miembros y partes, y todas las familias" de una *civitas* o *république*.[24] Es un error suponer que el pueblo debe su unidad al hecho de vivir juntos como miembros de una única sociedad o como habitantes de un mismo lugar. "Pues no son ni los muros ni las personas las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo un poder soberano."[25] En ausencia de una unión semejante, "la misma deja de ser una república, y por ningún medio puede tampoco perdurar."[26]

21. Barclay 1600, III. II, pp. 110-11.
22. Barclay 1600, III. IV, p. 124, sobre el acto "de ipso populo universo".
23. Barclay 1600, III. II, pp. 112-13; III. III, pp. 115-16, y III. IV, pp. 123-31. Blackwood también recurrió a este argumento. Ver Blackwood 1588, cap. 8 (*recte* 9), pp. 80-5, y cap. 9 (*recte* 10), pp. 89-98.
24. Bodin 1962, p. 9.
25. Bodin 1962, p. 10.
26. Bodin 1962, p. 10.

Más adelante, Bodin subraya su argumento al analizar el concepto de ciudadanía. Sólo podemos hablar de ciudadanos y reconocer que han "formado una República", cuando encontramos un grupo de personas "regido por la potente soberanía de uno o varios gobernantes".[27] Esto es así, insiste una vez más, porque "un recinto de muros no constituye una ciudad (como muchos han escrito) del mismo modo que las paredes de una casa no conforman una familia". Lo que hace de una multitud de individuos "una verdadera ciudad" es sólo la aceptación de su común sujeción "al comando de sus señores soberanos, y a sus edictos y ordenanzas".[28]

Thomas Hobbes se refiere a Bodin con admiración cuando discute el concepto de soberanía en *The Elements of Law*[29], y en el *Leviatán* avanza en la elaboración de un análisis notablemente similar del acto de contratar. Como argumenta en el capítulo 17, sólo hay una vía por la que una multitud puede alcanzar la unidad, y de ese modo actuar como una sola persona. Y ese camino es el de pactar, cada uno con todos los demás, "conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, que pueda, por pluralidad de votos, reducir todas sus voluntades a una voluntad".[30] Es sólo así que pueden aspirar a transformarse, de una multitud con muchos deseos conflictivos, en "*una persona*", logrando así "una unidad real de todos ellos en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás".[31] El error de los monarcómacos es, en definitiva, suponer que el contrato establece los términos de nuestra sujeción, cuando apenas nos señala el nombre del hombre o la asamblea a la que hemos aceptado someternos.

Más adelante, en los capítulos finales de la Parte 2 del *Leviatán,* Hobbes reafirma este argumento. Si se eliminan los derechos esenciales de la soberanía, "la república queda destruida, y cada hombre retorna a la calamitosa condición de guerra contra todos los demás hombres."[32] Sin un soberano, el pueblo está tan lejos de ser una *universitas* que no es nada en absoluto. "Una república sin

[27] Bodin 1962, p. 49.
[28] Bodin 1962, pp. 49-50 y 51.
[29] Hobbes 1969, pp. 172-3. ["Pues si existiera una república en la cual estuviesen divididos los derechos de soberanía, hemos de reconocer con Bodin (libro II, cap. 1, *De Republica*) que no podría llamarse propiamente una república, sino una corrupción de la república", *op. cit.* (ver *supra*, n. 3), p. 346.]
[30] Hobbes 1996, cap. 17, p. 120 [140-156].
[31] Hobbes 1996, cap. 17, p. 120 [141-156].
[32] Hobbes 1996, cap. 30, p. 231 [275-285].

poder soberano no es más que una palabra sin sustancia, y no puede sostenerse." [33] Esto es así, como Hobbes ya ha explicado en el capítulo 16, porque "es la *unidad* del representante, no la *unidad* de los representados, la que hace a la persona *una*", y "la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud".[34]

Un tiempo antes de que Hobbes diera a estos pensamientos su forma definitiva en el *Leviatán*, Dudley Digges había desarrollado ya una línea de ataque a los monarcómacos semejante en su *Unlawfulnesse of Subjects taking up Armes.* Él también comienza sosteniendo que el único camino por el que una multitud puede "reducirse a una unidad civil", y así actuar a la manera de una sola persona, es "poniendo por encima de ellos una jefatura, y haciendo de su voluntad la voluntad de todos".[35] Continúa luego explicando que "esta sumisión de todos a la voluntad de uno, o esta unión que ellos han aceptado establecer, debe ser entendida en un sentido político".[36] Es sólo mediante la creación de una unidad política bajo un soberano que el pueblo deja de ser una mera multitud. "La fuerza del gobierno, por la que fueron compactados en uno", es lo que los convierte, de una hostil colección de individuos, en un pueblo bien ordenado.[37] "Pues el gobierno es un efecto, no de los poderes naturales divididos de los individuos, sino de que éstos se han unido y vuelto uno por la constitución civil."[38]

La tesis propuesta por todos estos autores es pues que el acto de someterse a un soberano es lo que nos transforma de una multitud en una unión, y por lo tanto en una persona. ¿Cuál es entonces el nombre de esa persona? La respuesta de Jean Bodin es que, cada vez que engendramos una "unión del pueblo" por medio de la aceptación de un soberano, el nombre de la persona que creamos es *état* o estado. Bodin se orienta hacia esta cristalización final del concepto en varios puntos de sus *Six Livres,* igual que Adam Blackwood en su *Apologia* y

33. Hobbes 1996, cap. 31, p. 245 [292-301].
34. Hobbes 1996, cap. 16, p. 114 [135-148].
35. [Digges] 1643, p. 4.
36. [Digges] 1643, p. 4.
37. [Digges] 1643, p. 7.
38. [Digges] 1643, p. 7.
39. Lloyd 1983, pp. 156-62. Fell 1983, pp. 92-107 y 175-205, pone todo el énfasis en un contemporáneo de Bodin, Corasius, aunque sin investigar hasta qué puento éste usa el término *status* para expresar su concepto de "el estado legislativo". Hacia la siguiente generación, el uso del término vernáculo *état* (o *estat*) para expresar un concepto semejante estaba ya sólidamente establecido en Francia. Ver Church 1972, pp. 13-80; Keohane 1980, pp. 54-82 y 119-82. Dowdall 1923, p. 118, destacó la contribución del *Traité des seigneuries* de Charles Loyseau, de 1608, que ha sido desde entonces muy discutido. Ver Church 1972, pp. 33-4, Basdevant-Guademet 1977, Lloyd 1981, Lloyd 1983, pp. 162-8, y Lloyd 1994, pp. xi-xxv.

Pierre Gregoire en su *De Republica.*[39] Blackwood prefiere sin embargo hablar de *respublica* más que de *status*, y responde al argumento de George Buchanan de que todo *populus* es siempre *maior* que su rey sosteniendo que "el rey, solo, carga sobre sí la *persona* de la *respublica* como un todo".[40] Pero en Bodin ya encontramos la palabra *estat* usada en muchas ocasiones como sinónimo de *république*, mientras que Pierre Gregoire usa el vocablo latino *status* en una forma similar. Gregoire explicita claramente que cuando un pueblo asume un carácter unificado bajo la soberanía de un gobernante, el nombre de la unión resultante es "*una Respublica seu status.*"[41] De modo aun más significativo, Bodin se siente habilitado para referirse en sus *Six Livres* a *l'estat en soi*, "el estado en sí", y para describirlo al mismo tiempo como una forma de autoridad independiente de los tipos particulares de gobierno y como la sede de la "indivisible e intransferible soberanía".[42] Vale la pena señalar, además, que cuando Richard Knolles tradujo, en 1606, estos pasajes, no sólo utilizó la palabra *estado* en todas estas instancias, sino también en una cantidad de lugares en los que Bodin había seguido refiriéndose, en un estilo más tradicional, a la *cité* o *république.*[43]

Calybute Downing en su *Discourse* de 1633 y Sir John Hayward en su más temprana *Answer* a Robert Persons parecen apuntar a la misma conclusión, aunque la orientación de sus pensamientos está lejos de ser clara. Downing argumenta que "sociedades distinguibles y establecidas" sólo pueden esperar prosperar en paz "donde un Estado se encuentra tan firmemente conformado que todos se están unidos bajo una sola cabeza"[44]. Análogamente, Hayward sostiene que la creación de una estructura efectiva de gobierno y obediencia requiere "la unión de la autoridad que la comanda"[45]. Esta unión, continúa, está fundada en una fraternidad comunal, "que es la única ligazón de este cuerpo colectivo", y surge

40. Blackwood 1588, cap. 32, p. 281: *"[rex] solus reipublicae personam agit"*. Más tarde agrega (cap. 33, p. 296) que, en una *respublica*, "el pueblo parece sin duda un cuerpo mientras el rey parece su alma" – *"Populus certe corpori similis est, rex animo"*.

41. Bodin 1576, pp. 219 y 438. Cf. Gregoire 1596, 1. 2, p. 12: "*De origine & progressu societatis, coniunctionis & coitionis populi in unam Rempublicam, seu statum communem.*"

42. Bodin 1576, pp. 282-3: *"Et combien que le gouvernement d'une Republique soit plus ou moins populaire, ou Aristocratique, ou Royale, si est-ce que l'estat en soi ne reçoit compairison de plus ni de moins: car toujours la souverainté indivisible et incommunicable est à un seul."* Cf. Bodin 1576, pp. 281 y 414 para la frase *"en matière d'estat"*. Hobbes 1996, cap. 18, p. 127 [149-165], habla de manera similar de los poderes "esenciales e inseparables" de los soberanos.

43. Bodin 1962, pp. 184, 250 y 451; cf. también Bodin 1962, pp. 10, 38, 409 y 700 para otros usos de "estado".

44. [Downing] 1634, p. 46.

45. [Hayward] 1603, Sig. B, 3v.

46. [Hayward] 1603, Sig. B, 4r.

"cuando muchos se enlazan en un solo poder y voluntad".[46] Más adelante sugiere que la unión creada por esta fraternidad puede ser mejor descrita como la unión del estado. Los soberanos reciben su autoridad para "ejecutar este poder superior del estado"[47], y son presentados al pueblo por "las leyes del Estado".[48]

En contraste con estas vacilantes observaciones, Dudley Digges se refiere sin titubeos al estado como el nombre de la institución que creamos mediante el acto de someternos al gobierno. Primero lo hace al defender la afirmación de que el estado "tiene el poder total de restringir la facultad de resistir, a fin de preservar el orden y la tranquilidad pública":

> Es evidente que ésta debe ser una obligación de todos los súbditos, porque lo que hace el poder supremo, es decir, el Estado (en relación con aquellas cosas en las que consiste su supremacía), es en verdad el acto de todos, y nadie puede encontrar causa de queja porque le disguste lo que él mismo hace. Esto es además necesario, porque sin esto la esencia y ser del Estado serían destruidos.[49]

Digges confirma luego su análisis de forma llamativamente concisa, al argumentar la supremacía de aquellos que detentan la soberanía: "lo que hace que el Estado sea uno es la unión del poder supremo".[50]

Es posible que Digges haya estado escribiendo con cierto conocimiento de los *Elements of Law* de Hobbes, donde éste había señalado como uno de sus mayores descubrimientos que la persona que engendramos al someternos al gobierno es la persona de la ciudad o república:

> El error concerniente al gobierno mixto procede de la falta de comprensión de lo que quiere decir la expresión cuerpo político; la cual no significa la concordancia, sino la unión de muchos hombres. Pero aunque en los estatutos de las corporaciones subordinadas una corporación sea declarada persona jurídica, sin embargo esto no se toma en cuenta dentro el cuerpo de la república o de la ciudad, ni tampoco han observado tal unión los innumerables escritores que han tratado de política.[51]

Es verdad que Hobbes, en este pasaje, aún se refiere a la república más que al estado, y que continúa hablando en estos términos en varios puntos del *Leviatán.*

47. [Hayward] 1603, Sig. L, 1v.
48. [Hayward] 1603, Sig. T, 3v.
49. [Digges] 1643, p. 32.
50. [Digges] 1643, p. 65. Cf. también [Digges] 1643, pp. 40 y 59.
51. Hobbes 1969, pp. 173-4 [347 de la versión castellana ya indicada en notas anteriores, que aquí también seguimos; véase asimismo la Nota Complementaria N° 2].

En su capítulo "De las leyes civiles" habla de la "*persona civitatis,* la persona de la república" y a continuación explica que la razón por la que una asociación civil es generalmente "llamada una República" es que "está constituida por los hombres unidos en una persona".[52] Algo sorprendente en la composición del *Leviatán*, sin embargo, es que, a medida que se desarrolla el argumento de Hobbes, éste se refiere cada vez más al poseedor de la soberanía, no como a la persona de la república (*commonwealth*), sino como a la persona del estado (*state*). Cuando analiza "las leyes y la autoridad del Estado civil", en la Parte 3, nos informa que la soberanía es "poder en el Estado", y que esta forma de poder se encuentra expresada en "las leyes civiles del Estado".[53] A lo que agrega, cuando expone su crítica a la vana filosofía en la Parte 4, que quienes "disfrutan del beneficio de las leyes" están "protegidos por el poder del Estado civil".[54]

Hobbes confirma este modo de entender la soberanía estatal cuando se ocupa, en la Parte 3 del *Leviatán*, del pretendido poder de las iglesias sobre quienes ejercen el poder soberano. Distingue allí, coherentemente, "la función pastoral" y "el poder en el estado civil", argumentando que todo verdadero soberano debe ser reconocido como "quien gobierna las dos cosas, el Estado y la religión" establecida en ese estado.[55] En consecuencia, insiste continuamente en que los curas y los pastores reciben su autoridad "del Estado civil". Están "sujetos al Estado" y no poseen un poder "distinto de aquel del Estado civil".[56]

Hobbes no es el primer filósofo en hablar de la persona del estado como la verdadera portadora de la soberanía, pero puede afirmarse que es el primero en reconocer en toda su amplitud las dificultades conceptuales generadas por esta nueva comprensión de las cosas. Es porque a él se debe el claro reconocimiento de estos problemas, y por la naturaleza de la respuesta que les dio, que Hobbes puede ser quizás considerado el primer filósofo que enunció una teoría enteramente sistemática y autoconciente sobre el estado soberano.

El problema inicial de Hobbes es explicar cómo es posible que la persona del estado sea la auténtica portadora de la soberanía si, como él admite, el estado

52. Hobbes 1996, cap. 26, p. 183 [217-231], y cap. 33, p. 268 [321-330]. Sobre "la persona de la república" ("the Person of the Common-wealth") ver también Hobbes 1996, cap. 15, p. 104 [123-136], cap. 17, pp. 120-1 [141-157], y cap. 31, p. 252 [297-306].

53. Hobbes 1996, cap. 42, pp. 345 [416-420], 361 [435-437] y 379 [455-455].

54. Hobbes 1996, cap. 46, p. 469 [560], y cap. 47, p. 476 [569-561].

55. Hobbes 1996, cap. 39, p. 322 [388-393], y cap. 47, p. 480 [574-565s].

56. Hobbes 1996, cap. 42, p. 374 [450-450], cap. 46, p. 474 [566-558], y cap. 47, p. 482 [576-568]. Sobre el "Estado civil" ver también Hobbes 1996, cap. 39, p. 321 [387-392], y cap. 47, pp. 475 [568-560] y 481 [575-567].

57. Hobbes 1996, "Introduction", p. 9 ["Introducción", p. 3-13], cap. 24, p. 171 [203-218], y cap. 31, p. 253 [302-309].

"no tiene voluntad" y "no puede hacer nada" por su propia cuenta.[57] Hobbes presenta su respuesta en el capítulo 16 del *Leviatán,* mediante la introducción de lo que él describe como su teoría de la acción atribuida.[58] El estado puede ejercer el poder soberano porque está representado por un soberano cuyas acciones pueden ser válidamente atribuidas al estado. El soberano es un actor que representa el papel del estado y actúa así en su nombre. Las acciones ejecutadas por el soberano en su facultad pública pueden por eso ser atribuidas al estado, y son de hecho (por atribución) acciones del estado. Así es como resulta que, aunque el estado "no es más que una palabra", es sin embargo el nombre de la persona que posee el poder soberano[59], según resume Hobbes en el capítulo 26, su capítulo sobre el concepto de ley civil. Por una parte, el estado o república "no es nadie, ni tiene capacidad de hacer nada sino por su representante". Pero, por otra parte, desde el momento en que el estado o república "prescribe y ordena la observación de aquellas reglas que llamamos leyes", el auténtico legislador es el estado o la misma república.[60]

El otro problema de Hobbes es cómo distinguir la representación de la tergiversación de la autoridad estatal. ¿Qué es lo que habilita a un soberano a afirmar, cuando ejecuta una acto de poder soberano, que ese acto puede ser atribuido propia y válidamente a la persona del estado? Hobbes responde en el capítulo 16 del *Leviatán* introduciendo su fundamental concepto de autorización, y, más específicamente, de *ser el Autor* de una acción ejecutada por otro.[61] Cuando los miembros de una multitud acuerdan, cada uno con el otro, entregar sus poderes conjuntos a un soberano, realizan dos acciones al mismo tiempo: Al convenir quién será el soberano dan nacimiento a la persona del estado, y simultáneamente autorizan a su soberano a actuar en nombre del estado. Como resultado, ellos permanecen como los Autores de todas las acciones del soberano, y de de ahí (por atribución) de las acciones del estado. La validez de los actos del soberano, por lo tanto, proviene del hecho de que tales actos son a su vez los de todos y cada uno de los miembros de la multitud.[62] No tiene sentido que los

58. Hobbes 1996, cap. 16, p. 111 [132-145].
59. Hobbes 1996, cap. 26, p. 184 [218s-232], y cap. 31, p. 245 [292-301].
60. Hobbes 1996, cap. 26, p. 184 [218-232].
61. Hobbes 1996, cap. 16, p. 112: "De las personas artificiales, algunas tienen palabras y acciones que pertenecen a aquellos a quienes ellas representan. Entonces, la persona es el *actor,* y quien es dueño de sus palabras y acciones es el *autor.* En ese caso, el actor actúa por autoridad" [132-146].
62. Hobbes 1996, cap. 16, p. 114: "como la multitud naturalmente no es *uno* sino *muchos,* no puede considerarse que hay uno, sino muchos, Autores de cada cosa que su representante dice o hace en nombre de ellos." [135-148]

miembros de la multitud cuestionen las acciones de su soberano, pues al hacerlo están simplemente criticándose a sí mismos. "Quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de lo que él mismo es autor, y de lo que, en definitiva, no debe acusar a nadie sino a sí mismo." [63]

Con estos argumentos, Hobbes puede finalmente ofrecernos su definición formal de una república o estado. Un estado es "*una persona de cuyos actos cada uno de los miembros de una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, se ha vuelto el autor, a fin de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos como lo crea conveniente, para su paz y defensa común.*" [64] De modo más claro que cualquier escritor anterior sobre el poder público, Hobbes enuncia la doctrina según la cual la persona jurídica que yace en el corazón de la política no es ni la *persona* del pueblo ni la persona oficial del soberano, sino más bien la persona artificial del estado.[65]

63. Hobbes 1996, cap. 18, p. 124 [145-162].
64. Hobbes 1996, cap. 17, p. 121 [141-157].
65. Gierke 1957, p. 139, sostiene que la tesis de "que la persona del Estado, en sí misma, era el 'Sujeto' real de la soberanía" fue "propuesta por primera vez por Hobbes, y nunca más olvidada".

He sostenido que la idea de la autoridad política suprema como la autoridad del estado fue originariamente el resultado de una teoría particular sobre la asociación civil, una teoría al mismo tiempo absolutista y secular en sus lealtades ideológicas. Esta teoría fue a su vez el producto del primer gran movimiento contra-revolucionario en la historia de la Europa moderna, el movimiento de reacción contra las ideologías de la soberanía popular, inicialmente desarrolladas en las guerras religiosas holandesa y francesa y luego reformuladas durante el levantamiento constitucionalista inglés de mediados del siglo XVII.[1] No es sorprendente, por lo tanto, encontrar que tanto la ideología del poder estatal como la nueva terminología empleada para expresarla sirvieron para provocar una serie de dudas y críticas que nunca se han acallado totalmente.

Algunas de las hostilidades iniciales provinieron de los teóricos conservadores, ansiosos por defender el venerable ideal de *un roi, une foi, une loi*. Estos autores repudiaron cualquier sugerencia de que los objetivos de la autoridad pública debieran ser de carácter puramente civil, y buscaron restablecer una relación más cercana entre la lealtad eclesiástica y la lealtad estatal. Algunos pretendieron además dejar claro que los soberanos están ubicados en un rango mucho más elevado que el de meros representantes, e insistieron en que los poderes del estado deben ser entendidos como inherentes a ellos, y no a la persona del estado.[2]

Mucho de la hostilidad inicial, sin embargo, provino de los teóricos radicales que buscaban reafirmar el ideal de la soberanía popular en lugar del de la soberanía del estado. Los autores contractualistas de la siguiente generación, incluyendo a

1. Para un comentario sobre esta perspectiva acerca de la adquisición del consepto estado, ver Geuss 2001, pp. 48-52.
2. Ver Rowen 1961.

John Locke y a algunos de sus admiradores, como Benjamin Hoadly, intentaron evitar por completo la terminología del poder estatal, prefiriendo hablar de "gobierno civil" o "supremo poder civil".[3] Compartiendo similares suspicacias, los llamados republicanos mantuvieron su lealtad al ideal clásico de la república autogobernada a lo largo de gran parte del siglo XVIII, evitando asimismo el vocabulario del poder estatal en favor de seguir hablando de las asociaciones civiles y repúblicas.[4]

Es cierto que, a fines del siglo XVIII, se realizó un nuevo esfuerzo contrarevolucionario para neutralizar estas variadas críticas populistas. Hegel y sus seguidores argumentaron que la teoría contractualista inglesa de la soberanía popular sólo reflejaba una dificultad para distinguir los poderes de la sociedad civil de los del estado y una consecuente dificultad para reconocer que la autoridad independiente de éste es indispensable si se quieren alcanzar los propósitos de aquélla. Pero este argumento mal conseguía establecer una certeza diferente. Por un lado, la inquietud de los teóricos liberales en torno a la relación entre los poderes de los estados y la supuesta soberanía de los ciudadanos dio origen a confusiones que nunca han sido resueltas. Y por otro lado, de esas raíces hegelianas nació un criticismo más profundo, según el cual la ostentación de independencia por parte del estado, tanto en relación con sus propios agentes como con los miembros de la sociedad civil, no era más que una mentira piadosa. Ciertos escépticos en la tradición de Michels y Pareto, no menos que socialistas en la tradición de Marx y Engels, no han cesado nunca de insistir en que los estados modernos no son en realidad más que los brazos ejecutivos de sus propias clases dirigentes.

Dada la importancia de estas ideologías rivales, es notable la velocidad con la que la concepción hobbesiana del estado consiguió establecerse en el corazón del discurso político en toda la Europa occidental. Lo cual no quiere decir que el concepto haya sido siempre bien entendido, ni siquiera por quienes lo utilizaron más conspicuamente. Más bien, podría decirse que ha dado origen a una seria confusión, que ha continuando desde entonces obstaculizando el análisis del poder público. Los arquitectos mayores de tal confusión fueron aquellos autores que escribían con el más autoconciente sentido común, quienes consideraban obvio que los poderes del estado debían ser reducidos a los poderes de alguna

3. Locke 1988, indica en su portada que se va a referir al "Gobierno civil"; Hoadly 1773 habla de "autoridad civil" (p. 189), "gobierno civil" (p. 191) y "supremo poder civil" (p. 203). Sobre Locke como terórico no del estado sino de la "sociedad política" ver Dunn 1969, pp. 120-47.

4. Robbins 1959, pp. 125 y 283, Kramnick 1968, pp. 236-60, y Pocock 1975, pp. 423-505.

persona o aparato de gobierno. Dentro de la tradición anglófona, la presentación clásica de este argumento puede hallarse en *Province of Jurisprudence Determined* (1832), de John Austin. Al referirse al estado, Austin comienza, con su habitual confianza, informándonos sobre "la significación que le doy al término":

> "*El* estado" es usualmente sinónimo de "*el* soberano". Denota la persona individual, o el cuerpo de personas individuales, que detentan los poderes supremos en una sociedad políticamente independiente.[5]

Aunque Austin se presenta como un profundo admirador de Hobbes,[6] su definición del estado tiene el efecto de obliterar justamente la distinción en la que la teoría de Hobbes está basada.

En contraste con el positivismo de gran parte de la teoría jurídica inglesa [7], la concepción hobbesiana de la persona del estado como sede de la soberanía ganó una aceptación inmediata en una amplia gama de escritores sobre jurisprudencia natural en la Europa continental. Quizás el conducto más importante para la transmisión de su doctrina haya sido el tratado de Samuel Pufendorf, *De Iure Naturae et gentium,* de 1672, que apareció en la versión inglesa de Basil Kennet, con notas explicativas de Jean Barbeyrac, en 1717.[8] Pufendorf dirige explícitamente nuestra atención al hecho de que (como lo señala la versión de Kennet) "el señor Hobbes nos ha aportado un muy ingenioso diseño de un Estado civil, concebido como un *Hombre Artificial"*.[9] Aunque Pufendorf es crítico de Hobbes en varios aspectos, avanza en el sentido de ofrecer un análisis del poder estatal que es hobessiano en su carácter y que al mismo tiempo logra resolver las ambigüedades que subsistían en la explicación de Hobbes.

Pufendorf comienza ofreciendo una descipción mucho más completa que la de Hobbes de los dos mundos diferentes que simultánemente habitamos. Uno es el mundo de la naturaleza, mientras que el otro es el mundo artificial que construimos para nosotros cuando acordamos llevar una vida en común y regularla mediante el gobierno de la ley. Varios filósofos del lenguaje renacentistas habían

5. Austin 1995, p. 190, nota. [Hay versión castellana: *Sobre la utilidad del estudio de la Jurisprudencia*, traducción de F. González Vicén, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2ª ed., 1981]
6. Austin 1995, p. 229 y nota.
7. Los mismos supuestos siguen sosteniendo las discusiones históricas recientes sobre el estado. Harding 1994, p. 58, se queja de que, al hablar del estado como una persona distinta tanto de los gobernantes como de los gobernados, yo introduzco "una entidad nueva y misteriosa". Ahora: el concepto de estado tal como lo hemos heredado es una entidad misteriosa. Lo que quiero es tratar de penetrar el misterio en vez de dejarlo de lado.
8. Ver Pufendorf 1717. Es de esta versión que cito.
9. Pufendorf 1717, VII. II. XIII, p. 475.

ya sostenido que uno de los poderes distintivos de la mente humana es el de dar origen a un mundo moral por medio del acto de reconocer y distinguir entidades morales. Pufendorf aporta una exploración inusualmente extensa de este mundo artificial, que considera creado por la imposición de nombres morales respaldados por una comprensión de las propiedades que denotan, todas las cuales están "concebidas por analogía con la Substancia".[10] Algunas de las personas morales que habitan este mundo son descritas como "simples". Su existencia es puramente un reflejo del hecho de que todas las personas naturales se encontrarán desarrollando una variedad de roles, "un Señor de la casa en el hogar, un Senador en el Parlamento, un abogado en los salones de Justicia, y un Consejero en la Corte".[11] Pero otras personas morales son descritas como entidades compuestas. Éstas son creadas cuando "muchos hombres individuales están tan unidos entre sí que lo que *quieren* o *hacen* en virtud de esa Unión es considerado una Voluntad singular y un Acto singular, y nada más."[12]

Cuando Pufendorf, en el Libro 7, pasa a aplicar su teoría general de los *entia moralia* a las sociedades civiles, identifica en particular esa "unión de voluntades y de fuerzas" que da origen a "una República, o Estado Civil, la más poderosa de todas las *Personas Morales* o *Sociedades*".[13] Con esta caracterización, reitera el análisis hobbesiano de la persona del estado y al mismo tiempo lo coloca dentro de un marco más amplio. Y a partir de eso llega a lo que considera "la más adecuada definición de un Estado Civil", según la cual éste "es una persona moral compuesta, cuya voluntad, enlazada y unida en virtud de los convenios y contratos de todos, se considera como la voluntad de todos, de suerte que pueda usar de los poderes y recursos de todos para la paz y la seguridad de la comunidad".[14]

10. Pufendorf 1717, I. I. XII, p. 7.
11. Pufendorf 1717, I. I. XIV, p. 9.
12. Pufendorf 1717, I. I. XIII, p. 8.
13. Pufendorf 1717, VII. II. V, p. 468.
14. Pufendorf 1717, VII. II. XIII, p. 475. [No hemos podido localizar ninguna versión española completa de *De iure naturae et gentium* (*Derecho natural y de gentes*), el enorme libro de Pufendorf que viene citando Skinner. En cambio, sí hay traducción a nuestra lengua de un opúsculo, *De Officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, de 1673 (Pufendorf, Samuel, *De la Obligación del Hombre y del Ciudadano según la Ley Natural en dos libros*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1980, traducción de Lelia B. V. de Ortiz, edición de B. Ortiz Bustos y A. Torres sobre la versión inglesa publicada por John Hayes, Cambridge, 1682), que es una versión abreviada realizada por el mismo Pufendorf y que tuvo gran popularidad en su época. De allí hemos extractado los pasajes correspondientes que se citan en esta nota (pp. 210-211) y en la siguiente.]

Como Pufendorf confirma a continuación, se sigue que no podemos considerar a los inquilinos del poder soberano –aunque estén desempeñando sus funciones públicas– como los verdaderos portadores de la soberanía, sino que el "sujeto" del poder soberano debe ser la persona del estado, en cuyo nombre y por cuya prosperidad se realizan las acciones del soberano:

> En ejercicio y ejecución de su voluntad, el Estado hace uso de una persona singular o de un consejo, según se haya conferido autoridad a una persona o a varias. Cuando el gobierno del Estado está en manos de un solo hombre, se entiende que el Estado habrá de querer lo que ese hombre quiera (presuponiendo que ese hombre esté en sus cabales) con relación a los asuntos que conciernen a la existencia de dicho Estado.[15]

Aunque cada acto del estado debe ser ejecutado por el soberano, la voluntad según la cual el soberano se conduce sigue siendo "aquella voluntad única que atribuimos al Estado"[16]. El rol del soberano, como en Hobbes, es el de "representar la voluntad del Estado"[17].

Hacia mediados del siglo XVIII, esta concepción del estado ya era ampliamente aceptada en la Europa continental. Quizás la más clara reflexión sobre esta aceptación pueda encontrarse en el intento de Louis de Jaucourt de sintetizar el conocimiento existente sobre el asunto en el artículo que escribió para la *Encyclopédie*, en 1756, bajo el título de *L'état.* Allí leemos que "*el estado* puede definirse como una sociedad civil por medio de la cual una multitud de hombres están unidos bajo la dependencia de un soberano".[18] Luego de esta definición, continúa una presentación reconociblemente hobbesiana de la distinción entre un estado y un mero agregado de individuos:

> Esta unión de muchas personas en un solo cuerpo, producida por el concurso de las voluntades y de las fuerzas de cada individuo, distingue al *estado* de una multitud. Ya que una multitud no es más que un agregado de varias personas, cada una de las cuales tiene una voluntad particular, mientras que el *estado* es una sociedad animada por una sola alma que dirige todos sus movimientos de una manera constante en pos de la utilidad común.[19]



15. Pufendorf 1717, VII. II. XIV, p. 476 [p. 211 (ver nota anterior)].
16. Pufendorf 1717, VII. IV. II, p. 491.
17. Pufendorf 1717, VII. II. XIV, p. 476.
18. Jaucourt 1756, p. 19: *"on peut définir l'état, une société civile, par laquelle une multitude d'hommes sont unis ensemble sous le dépendance d'un souverain".*
19. Jaucourt 1756, p. 19: *"Cette union de plusieurs personnes en un seul corps, produite par le concours des volontés & des forces de chaque particulier, distingue l'état, d'une multitude: car une multitude*

Como Pufendorf, Jaucourt admite que, si el estado ha de ser animado de esta forma, necesita un soberano que actúe en su nombre. La capacidad del estado para seguir existiendo depende de "el establecimiento de un poder superior" por medio del cual "esta unión de voluntades individuales se conserve en paz".[20] Sin embargo, los poderes asignados a ese soberano siguen siendo los poderes del estado, que puede así "considerarse una persona moral distinguible, de la que el soberano es la cabeza y todos los individuos, los miembros."[21] De acuerdo con esto, el estado es visto, nuevamente, como el verdadero representante de la soberanía, el poseedor de "ciertos derechos distinguibles de los de cada ciudadano individual, y que ningún individuo o grupo de ciudadanos puede arrogarse".[22]

Para esta época, la idea del estado como sede de la soberanía comenzaba a ser aceptada incluso por los escritores sobre jurisprudencia ingleses. Quizás el ejemplo más singular lo ofrecen los *Commentaries on the Laws of England* de Sir William Blackstone, cuyo primer volumen apareció en 1765. La discusión inicial de Blackstone sobre "el verdadero fin e institución de los estados civiles" repite nítidamente a Hobbes. "Un estado", declara Blackstone, "es un cuerpo colectivo, compuesto por una multitud de individuos unidos por su seguridad y conveniencia, y que intentan actuar juntos como un solo hombre."[23] Blackstone continúa luego subrayando la dificultad que su análisis hace aparecer: si el estado va a actuar como un solo hombre, "debería actuar según una voluntad uniforme", pero como las comunidades políticas "están formadas por muchas personas naturales, cada una de las cuales tiene su voluntad e inclinaciones particulares, estas variadas voluntades no podrán ser reunidas por ningún lazo *natural*."[24] La única solución, repite Blackstone, es que los miembros de la comunidad se conviertan en una persona singular por la vía de remplazar sus voluntades individuales por la voluntad de un soberano representativo. Deben intentar, "mediante el consentimiento de todas la personas, someter sus propias voluntades privadas a la voluntad de un hombre, o de una o más asambleas de hombres, a quienes se confíe la autoridad

n'est qu'un assemblage de plusieurs personnes, dont chacune a sa volonté particuliere; au lieu que l'état est une société animée par une seule ame qui en dirige tous les mouvemens d'une maniere constante, relativement à l'utilité commune".

20. Ver Jaucourt 1756, p. 19, sobre *"l'établissement d'un pouvoir supérieur"* por el cual *"l'union des volontés [est] soûtenue"*.

21. Jaucourt 1756, p. 19: *"On peut considérer l'etat comme une personne morale, dont le souverain est la tête, & les particuliers les membres"*.

22. Jaucourt 1756, p. 19: *"certains droits distincts de ceux de chaque citoyen, & que chaque citoyen, ni plusieurs, ne sauroient s'arroger"*.

23. Blackstone 1857, p. 38.

24. Blackstone 1857, p. 38.

suprema."[25] Actuando de esta forma, pueden esperar hacer de su falta de unidad natural algo bueno instituyendo la unión puramente política del estado, una unión en la que el soberano es el representante, en tanto que la unión en sí misma se mantiene como la sede de la soberanía.

25. Blackstone 1857, p. 38.

La revolución conceptual que he bosquejado produjo como resultado inmediato una serie de repercusiones en los vocabularios políticos más amplios de los países de Europa occidental. Una vez que el término *estado* fue aceptado como la principal categoría del discurso político, varios otros conceptos y argumentaciones presentes en el análisis de la soberanía debieron ser revisados, y en ciertos casos abandonados. Para completar este análisis, es preciso examinar el proceso de desplazamiento y redefinición que acompañó al afianzamiento del concepto del estado como una persona artificial y como sede de la soberanía.

Un concepto que sufrió un importante proceso de redefinición fue el de obediencia política. Un súbdito o *subditus* tradicionalmente debía obediencia a su soberano como un noble subordinado. Pero con la aceptación de la idea de que la soberanía no reside en los gobernantes sino en el estado, esa idea fue reemplazada por la perspectiva familiar de que los ciudadanos deben su lealtad al propio estado. Esto no quiere decir que aquellos que originalmente esgrimieron este argumento hayan tenido la menor intención de abandonar la referencia a los ciudadanos como *subditi* o súbditos. Por el contrario, los primeros teóricos del estado mantuvieron una fuerte preferencia por esta terminología tradicional, usándola como un medio para combatir tanto la tendencia monarcómaca a hablar de la soberanía de la *universitas* como la afirmación republicana clásica de que debemos hablar únicamente de *civitates* y *cives*, de ciudades y sus ciudadanos. Hobbes, por ejemplo, en su primer trabajo publicado sobre la ciencia civil, declara con su habitual astucia que está escribiendo específicamente "sobre los ciudadanos": *De Cive*. Sin embargo, uno de sus más importantes argumentos polémicos es el de que, como lo expresa la traducción inglesa, "todo *ciudadano*, así como toda *persona civil subordinada*" debería considerarse propiamente "SÚBDITO del que tiene el poder sumpremo".[1]

[1] Hobbes 1983, V. XI, p. 90.

Hobbes está completamente de acuerdo con sus adversarios radicales, sin embargo, cuando continúa argumentando que los ciudadanos ("esto es, súbditos")[2] no deberían considerar su obediencia como algo que deban a las personas naturales que ejercen el poder soberano. Los monarcómacos ya habían insistido en que, como lo había señalado Hotman, los poseedores de cargos bajo una monarquía deben ser considerados como cancilleres del reino, no del rey, y como servidores de la corona, no de la persona que la lleva.[3] Hobbes elabora el mismo argumento cuando declara con mucho énfasis, en *De cive*, que todos y cada uno de los súbditos deben obediencia absoluta no a la persona de su gobernante, sino más bien a la misma *civitas* como "una persona civil" y por lo tanto como la sede del poder supremo.[4]

Otro concepto íntimamente conectado que sufrió una transformación parecida fue el de traición. Mientras la idea de obediencia estaba asociada al acto de rendir homenaje, el delito de traición se vinculaba con el comportamiento desleal hacia el señor soberano. Hacia finales del siglo XVI, sin embargo, esto fue pareciendo cada vez menos adecuado. Incluso en el caso de Inglaterra, todavía regida por el Estatuto de 1350 en el que la traición había sido definida como el crimen de proyectar o imaginar la muerte del rey, los jueces comenzaron a ampliar cada vez más ese significado original. El objetivo en casi todos los casos era establecer un concepto de la traición como una ofensa cometida contra el rey en el desempeño de sus funciones.[5]

Mientras tanto, los escritores políticos, obligados a combatir contra sus predecesores, llegaron por un camino más directo a la perspectiva familiar de la traición como un crimen, no contra el rey, sino contra el estado. Una vez más, es Hobbes quien instituye la nueva idea de modo más inequívoco. En la versión inglesa del *De cive*, al final de su análisis sobre el dominio, señala que los culpables de traición son aquellos que se rehusan a cumplir con los deberes "sin los cuales el Estado no puede mantenerse"[6]. Más adelante, en el *Leviatán*, da por supuesta esta idea al observar, en el capítulo 28, que quien comete traición se expone a ser castigado "como enemigo de la República"[7], y al agregar, en su "Resumen y

2. Hobbes 1983, XII. VIII, p. 151 [108].
3. Hotman 1972, pp. 254, 298 y 402.
4. Hobbes 1983, V. VII-XII, pp. 88-90 [53-4].
5. Sobre este proceso ver Holdworth 1922-72, vol. 8, pp. 307-33.
6. Hobbes 1983, XIV. XX, p. 181 [132].
7. Hobbes 1996, cap. 28, p. 216 [257-268].

Conclusión", que un espía puede ser definido como alguien que actúa como un "enemigo del Estado".[8]

La aceptación de la soberanía estatal tiene también el efecto de devaluar los elementos más carismáticos del liderazgo político, que, como indiqué al comienzo, habían sido antes de fundamental importancia para la teoría y la práctica del gobierno en toda la Europa occidental. Entre los supuestos que fueron desplazados, el más importante fue la pretensión de que la soberanía está conceptualmente conectada con su exhibición, que la majestad sirve en sí misma como una fuerza ordenadora. Incluso Maquiavelo sigue asumiendo que un gobernante puede esperar recibir protección de *la maestà dello stato* combinando su pompa y su capacidad para mantener su estado.[9] Sin embargo, a esas creencias sobre el carisma asociado a la autoridad pública les resultó imposible sobrevivir luego de la transferencia de aquella autoridad a la institución impersonal –la "persona puramente moral" de Rousseau[10]– del estado moderno. Hacia comienzos del siglo XVIII, ya encontramos escritores conservadores lamentándose de que, como observa Lord Bolingbroke en una evidente alusión al *Leviatán*, "el estado ha devenido, bajo antiguas y conocidas formas, un nuevo e indefinible monstruo", con el resultado de que una monarquía como Inglaterra se encuentra abandonada a "un rey sin esplendor monárquico" como cabeza del estado.[11]

Era posible, sin duda, transferir los atributos de la majestad a los representantes del estado, permitiéndoles inaugurar oficialmente las sesiones del parlamento, gozar de funerales de estado y de una capilla ardiente, etc. Sin embargo, una vez que llegó a aceptarse que incluso las cabezas del estado son simplemente portadores de un cargo, la atribución de tanto fausto y aparato a meros funcionarios comenzó a parecer no sólo inapropiada, sino absurda, un asunto de pura ostentación más que de genuina pompa. Esta consideración fue elaborada por primera vez por los defensores de los "estados libres" en su urgencia por enfatizar que, según las palabras de John Milton, los gobernantes nunca deberían ser "elevados por sobre sus hermanos" sino "caminar por las calles como los otros hombres".[12] La *Utopía* de Tomás Moro, por ejemplo, contiene un temprano y devastador retrato de la magnificiencia pública, considerada una simple forma

8. Hobbes 1996, *"Conclusion"* ["Resumen y Conclusión"], p. 485 [580-572].
9. Ver Maquiavelo 1960, p. 74, y cf. pp. 76 y 93. Lo mismo se aplica aún más fuertemente a los escritores de libros "espejos-para-príncipes" contemporáneos de Maquiavelo. Ver, por ejemplo, Pontano 1952, pp. 1054-6, y Sacchi 1608, p. 68.
10. Ver Rousseau 1966, p. 54, sobre *"la personne morale qui constitue l'État"*.
11. Bolingbroke 1844, p. 333.
12. Milton 1980, p. 425.

de vanidad infantil.[13] *Politic Power*, de John Ponet, incluye un recordatorio más amenazador de los castigos lanzados por Dios sobre los israelitas por el hecho de querer tener "un rey pomposo y vistoso".[14] Y Milton, en *The Ready and Easy Way*, se refiere con un seco desdén a aquellos gobernantes que aspiran "a colocar una máscara pomposa sobre los actos superficiales del Estado".[15]

Una consecuencia de distinguir la autoridad del estado de la de sus agentes fue, entonces, la ruptura de la antigua conexión entre la presencia de majestad y el ejercicio de poderes magnos.[16] Los despliegues de majestuosidad comenzaron a ser considerados como meros "shows" o "mascaradas" del poder, y no como tareas intrínsecas al funcionamiento del poder en sí.[17] Cuando Gasparo Contarini, por ejemplo, admite que al Dogo de Venecia se le permite sostener las dignidad de su función con cierta magnificiencia, enfatiza que se trata apenas de una cuestión de apariencias, utilizando una frase que Lewes Lewkenor traduciría al inglés diciendo que el Dogo está autorizado a un "*royal appearing shew*", a un "show de presentación magna".[18] Hablando con mucha mayor hostilidad, Milton concuerda con que un monarca "existe sólo como un gran símbolo", sin que su "vanidad y ostentación" contribuyan en nada con la fuerza ordenadora de la autoridad pública.[19]

Para concluir con el más autoconciente rechazo de las antiguas imágenes del poder, y con la visión más nítida del estado como una autoridad puramente impersonal, nada mejor que volver otra vez a Hobbes. Al discutir estos conceptos en el capítulo 10 del *Leviatán*, Hobbes despliega la idea de un poder efectivo de absorber cualquier otro elemento tradicionalmente asociado con la nociones de honor y dignidad públicas. Tener una dignidad, declara, es simplemente tener un "cargo de mando"; ser considerado honorable no es más que "un argumento y signo de poder".[20] Aquí, como en todas partes, es Hobbes quien habla por primera vez, de manera sistemática y no apologética, en el tono abstracto y uniforme del teórico moderno del estado soberano.

13. Ver Moro 1965, pp. 152-6, sobre la recepción de los embajadores anemolianos.
14. [Ponet] 1556, Sig. F, 4r.
15. Milton 1980, p. 426.
16. Foucault 1977 [hay versión castellana: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1985] popularizó un supuesto contraste entre el repudio moderno del poder como espectáculo y su centralidad en el Renacimiento. Ver también Greenblatt 1981. Pero como observa Pye 1984, puede mostrarse que esta posición subestima el punto hasta el cual, incluso en el Renacimiento, la concepción teatral enfrentaba ya una más abstracta concepción de la autoridad estatal.
17. Sobre el carácter distintivo de esta concepción del poder público ver Geertz 1980, pp. 121-3.
18. Ver Lewkenor 1599, p. 42, vertiendo al inglés la expresión de Contarini "*spece regia*" (1626, p. 56).
19. Milton 1980, pp. 426 y 429.
20. Hobbes 1996, cap. 10, pp. 63-4 [71-85] y 65 [73-87].

notas complementarias

Nº 1 (sobre la nota 20 de Capítulo 5):

a) En el diálogo ciceroniano el contexto de la cita refiere al relato de Antonio sobre su técnica judicial: "... Yo suelo hacer que cada uno me informe de su negocio y esto sin que ninguno esté presente, para que pueda él hablar con más libertad. Defiendo yo la causa del adversario; defiende el cliente la suya y encuentra ocasión de desarrollar todos sus argumentos. Cuando él se ha retirado, procuro representar yo, sin pasión alguna de ánimo, tres papeles: el mío, el del adversario y el del juez. Elijo para el discurso los argumentos que tienen más ventajas que inconvenientes y rechazo del todo los que no están en ese caso". Ver Cicerón, "Diálogos del orador", en *Obras Completas*, trad.: M. Menéndez y Pelayo, Anaconda, Buenos Aires, 1946, T I, p. 312.

b) De la *Critique* de Hobbes hay una traducción parcial al castellano (sólo el Capítulo XXX) en Hobbes, Thomas, *Libertad y necesidad y otros escritos*, edición y traducción: Bartomeu Forteza Pujol, Península, Barcelona, 1991. En otro texto de dicha compliación puede encontrarse, sin embargo, una referencia análoga a la citada por Skinner sobre el problema de la "persona", en el contexto de la polémica que entabla Hobbes sobre la cuestión de la *sustancia* ("hipóstasis"): "Persona (en latín, *persona*) significa una sustancia inteligente que actúa siempre en su propio nombre o en nombre de otro, o por su propia autoridad o por autoridad de otro. De esta definición no me cabe otra prueba que el uso de esta palabra, que en los autores latinos fue estimada como la más hábil en su propia lengua, entre los cuales está Cicerón. Éste, en una epístola a Ático, dice lo

siguiente: *"Unus sustineo tres personas, mei, adversarii et judicis"*; esto es: "Yo, que soy sólo un hombre, sostengo tres personas: mi propia persona, la persona de un adversario y la persona del juez"... En el mismo sentido usamos ordinariamente la palabra en inglés, llamando a quien actúa por su propia autoridad su propia persona, y a quien actúa por autoridad de otro, la persona de este otro." Ver "Una respuesta al libro *La captura del Leviatán"*, en *op. cit.*, pp. 198-99.

Nº 2 (sobre la nota 51 del Capítulo 6):

El párrafo citado por Skinner reúne varios elementos de interés. En primer lugar, podemos agregar que la importante referencia crítica al "gobierno mixto" se mantendrá en el *corpus* filosófico-político hobbesiano. Al respecto ver el *De Cive*, VII, 4 (sobre la "monarquía mixta") y, en el *Leviatán*, los capítulos XXIX y XLII. En el primero de ellos ("De las causas que debilitan y tienden a la Desintegración de un Estado"), y en una cierta vena clásica, Hobbes amplía los argumentos en contra de la división de la soberanía afirmando que "un reino dividido no puede subsistir", para luego finalizar realizando (en concordancia con el tono "patológico" del capítulo) una fantasiosa comparación de la teoría del "gobierno mixto" con un caso de hermanos siameses (aún más fantasiosa si consideramos el hecho de que el mismo Hobbes se declara *testigo* de semejante prodigio). Un rasgo adicional de interés en ese mismo capítulo es el recurso a un argumento teológico para explicar la imposibilidad de que existan tres *personas* representativas en el caso del "gobierno mixto": este argumento debe ser confrontado con otro similar en el capítulo XVI ("De las Personas, Autores y Cosas Personificadas"), donde se trata sobre la personificación del "verdadero Dios". En el segundo de los capítulos mencionados (el más extenso del libro, titulado "Del Poder Eclesiástico"), Hobbes reafirma sus críticas en el contexto de una polémica sobre argumentos de un importante dignatario católico de su tiempo, el cardenal Bellarmino (*Bellarmine*). En segundo lugar, y por último, en el párrafo citado debemos llamar la atención sobre la referencia hobbesiana a la cuestión de las corporaciones, es decir, de los "cuerpos políticos subordinados", tema que es objeto de desarrollo en el capítulo XXII ("De los Sistemas de Sujeción, Política y Privada") del *Leviatán* (sobre este tema en particular, puede consultarse un texto de fácil acceso en nuestro idioma: N. Bobbio, "Hobbes y las sociedades parciales", incluido en su *Thomas Hobbes*, FCE, México, 1995).]

A. J. C.

BIBLIOGRaFía

Convenciones. Lo que sigue es una simple lista de las fuentes que he utilizado, y no pretende ofrecer una guía sistemática de la enorme literatura sobre el Estado. Entre las "Fuentes primarias impresas" indico los trabajos anónimos por sus títulos. Cuando un trabajo fue publicado anónimamente pero el nombre de su autor es conocido, lo indico entre corchetes. En el caso de trabajos anónimos en los que la autoría atribuida es dudosa, agrego al nombre conjeturado, entre paréntesis, un signo de pregunta. En las "Fuentes secundarias" se ofrecen todas las referencias a números de publicaciones en números arábigos. (Q. S.)[1]

Fuentes manuscritas

Bibliothèque Nationale: Fonds Latin MS 6566A: *Hobs* [Marked on spine; no title-page]

British Library: Harl. MS 4235: Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Naturall and Politique.*

[1] La eventual existencia de versiones castellanas de los libros citados a lo largo del texto ha sido indicada en nota (o eventualmente en las "Notas Complementarias") en cada caso. Aquí reproducimos pues la bibliografía tal como la presenta Skinner, limitándonos a indicar entre corchetes, al lado de los nombres de los autores que hemos optado por castellanizar, la forma bajo la cual aparecen en el texto. NE.

Fuentes primarias impresas

Althusius, Johannes [Altusio] (1932). *Politica Methodice Digesta*, ed. Carl J. Friedrich, Cambridge, Mass.

Aquinas, St Thomas [Aquino] (1966). *In Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Turín.

Aquinas, St. Thomas [Aquino] (1952). *Summa Theologiae, Pars Prima et Prima Secundae*, ed. Piero Caramello, Turín.

Austin, John (1995). *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. Wilfred E. Rumble, Cambridge.

Barclay, William (1600). *De Regno et regali potestate adversus Buchananum Brutum Boucherium et reliquos monarchomachos, Libri Sex*, París.

Bartolus of Sassoferrato [Bartolo] (1562). *Digestum novum commentaria*, Basilea.

Beroaldo, Filippo (1508). *Libellus de optimo statu* in *Opuscula*, Venecia, f^os^ x-xxxiiii.

Blackstone, Sir William (1857). *Commentaries on the Laws of England. Vol. 1. Of the Rights of Persons*, ed. Robert Malcolm Kerr, Londres.

Blackwood, Adam (1588). *Adversus Georgii Buchanani ... pro regibus Apologia*, 2ª ed., París.

Bodin, Jean (1576). *Les Six Livres de la république*, París.

Bodin, Jean (1962). *The Six Books of a Commonweale*, trans. Richard Knolles, ed. Kenneth D. McRae, Cambridge, Mass.

Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1844). *Letters on the Study and Use of History* in *The Works of Lord Bolingbroke*, 4 vols., Londres, vol. 2, pp. 173-334.

Bossuet, J.-B. (1967). *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, ed. Jacques Le Brun, Ginebra.

Budé, Guillaume (1966) *De l'institution du prince*, Farnborough.

Campano, Giovanni (1502). *De regendo magistratu* in *Opera omnia*, Venecia, f^os^ xxxxiii-xxxxviii.

Castiglione, Baldassare (1981). *Il Libro del Cortegiano*, ed. Nicola Longo, Milán.

Castiglione, Baldassare (1994). *The Book of the Courtier*, trans. Thomas Hoby, ed. Virginia Cox, Londres.

Ceffi, Filippo (1942). *Dicerie*, ed. Giuliana Giannardi in *Studi di filologia italiana* 6, pp. 27-63.

Cicero [Cicerón] (1913). *De Officiis*, ed. y trad.: Walter Miller, Londres.

Cicero [Cicerón] (1927). *Tusculanae disputationes*, ed. y trad.: J. E. King, Londres.

Cicero [Cicerón] (1931). *De finibus bonorum et malorum*, ed. y trad.: H. Rackham, Londres.

Cicero [Cicerón] (1942). *De oratore*, ed. y trad.: E. W. Sutton y H. Rackham, 2 vols., Londres.

Contarini, Gasparo (1926). *De Republica Venetorum Libri quinqui*, Amsterdam.

[Digges, Dudley] (1643). *The Unlawfulnesse of Subjects taking up Armes against their Soveraigne, in what case soever.*

[Downing, Calybute] (1634). *A Discourse of the State Ecclesiasticall of this Kingdome, in relation to the Civill*, 2ª ed., Oxford.

Erasmus, Desiderius [Erasmo] (1974). *Institutio Christiani principis*, ed. Otto Herding, en *Opera Omnia*, pt. 4, vol. 1, Amsterdam, pp. 95-219.

Froissart, Jean (1824-6). *Chroniques*, ed. J. A. C. Buchon, 14 vols., París.

Froissart, Jean (1972). *Chroniques: debut du premier livre*, ed. G. T. Diller, Ginebra.

Gratulatio Patavini potestatis atque reipublicae Patavinae (1741). In *Antiquitates Italicae*, ed. Lodovico Muratori, vol. 4, Milán, pp. 131-2.

Gregoire, Pierre (1596). *De republica libri sex et viginti*, Pont à Musson.

Guicciardini, Francesco (1932). *Discorsi del reggimento di Firenze* in *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, ed. Roberto Palmarocchi, Bari, pp. 173-281.

Guicciardini, Francesco (1933). *Ricordi* in *Scritti politici e ricordi*, ed. Roberto Palmarocchi, Bari, pp. 239-336.

[Hayward, John] (1603). *An Answer to the First Part of a Certaine Conference, Concerning Succession*, Londres.

Hobbes, Thomas (1839). *Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body* in *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, Londres.

Hobbes, Thomas (1969). *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies, 2ª ed., introd. M. M. Goldsmith, Londres.

Hobbes, Thomas (1973). *Critique du 'De Mundo' de Thomas White*, ed. Jean Jacquot y Harold Whitmore Jones, París.

Hobbes, Thomas (1983). *De Cive: The English Version*, ed. Howard Warrender, The Clarendon Edition, Oxford, vol. 3.

Hobbes, Thomas (1996). *Leviathan, Or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. Richard Tuck, Cambridge.

Hotman, François (1972). *Francogallia*, trad.: J. H. M. Salmon, ed. Ralph E. Giesey, Cambridge.

Humfrey, Lawrence (1563). *The Nobles or of Nobilitye*, Londres.

Jaucourt, Louis de (1756). *Etat* in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné, des Sciences, des Arts et des Métiers*, ed. Denis Diderot and Jean d'Alembert, París, vol. 6, p. 19.

Latini, Brunetto (1948). *Li Livres dou trésor*, ed. Francis J. Carmody, Berkeley, Cal.

Lewkenor, Lewes (1599). *The Commonwealth and Government of Venice. Written by the Cardinall Gasper Contareno, and translated out of Italian into English, by Lewes Lewkenor Esquire*, Londres.

Libri, Matteo de' (1974). *Arringhe*, ed. Eleonora Vincenti, Milán, pp. 3-227.

Livy [Livio] (1949). *Books XXVIII-XXX*, ed. y trad.: Frank Gardner Moore, Londres.

Locke, John (1988). *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge.

Machiavelli, Niccolò [Maquiavelo] (1960). *Il principe e discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Sergio Bertelli, Milán.

Marsilius of Padua [Marsilio] (1928). *Defensor pacis*, ed. C. W. Previté-Orton, Cambridge.

Milton, John (1971). *History of Britain* in *Complete Prose Works*, vol. 5, 1648-1671, part 1, ed. French Fogle, New Haven, Conn.

Milton, John (1980). *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth* in *Complete Prose Works*, vol. 7, 1659-1660, ed. Robert W. Ayers, New Haven, Conn., pp. 405-63.

Milton, John (1991). *The Tenure of Kings and Magistrates* in *John Milton: Political Writings*, ed. Martin Dzelzainis, Cambridge, pp. 1-48.

Mommsen, Theodor y Krueger, Paul (eds.) (1985). *The Digest of Justinian*, trad.: Alan Watson, 4 vols., Philadelphia, Penn.

More, Thomas [Moro] (1965). *Utopia* in *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4, ed. Edward Surtz and J. H. Hexter, New Haven, Conn.

Oculus pastoralis (1966). Ed. Dora Franceschi, en *Memorie dell'accademia delle scienze di Torino* 11, pp. 19-70.

[Parker, Henry] (1933). *Observations upon some of his Majesties late Answers and Expresses* in *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*, ed. William Haller, Nueva York, vol. 2, pp. 167-213.

Patrizi, Francesco (1594a). *De regno et regis institutione*, Estrasburgo.

Patrizi, Francesco (1594b). *De institutione reipublicae*, Estrasburgo.

[Persons, Robert] (1594). *A Conference about the Next Succession to the Crowne of Ingland*.

Petrarch [Petrarca] (1554) *De republica optime administranda liber*, en *Opera quae extant omnia*, Basilea, pp. 419-35.

[Ponet, John] (1556). *A Shorte Treatise of Politike Power*, Estrasburgo.

Pontano, Giovanni (1952). *De principe* in *Prosatori latini del quattrocento*, ed. Eugenio Garin, Milán, pp. 1023-63.

Pufendorf, Samuel (1717). *Of the Law of Nature and Nations*, trad.: Basil Kennet, 3ª ed., Londres.

Rinuccini, Alamanno (1957). *Dialogus de libertate*, ed. Francesco Adorno, en *Atti e memorie dell' accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria* 22, pp. 265-303.

Rousseau, Jean-Jacques (1966). *Du contrat social*, ed. Pierre Burgelin, París.

Sacchi, Bartolomeo [Platina] (1608). *De principe viro*, Frankfurt.

Sallust [Salustio] (1931). *Bellum Catilinae*, en *Sallust*, ed. y trad.: J. C. Rolfe, Londres, pp. 2-128.

Sardo, Ranieri (1845). *Cronaca Pisana* in *Archivio storico italiano* 6, pt. 2, pp. 73-244.

Seneca [Séneca] (1929-35). *Moral Essays*, ed. y trad.: John W. Basore, 3 vols., Londres.

Shadwell, L. L. (ed.) (1912). *Enactments in Parliament Specially Concerning the Universities of Oxford and Cambridge*, 4 vols., Oxford.

Starkey, Thomas (1948). *A Dialogue Between Reginald Pole and Thomas Lupset*, ed. K. M. Burton, Londres.

Tacitus [Tácito] (1931). *The Histories, Books IV-V*, ed. y trad.: Clifford H. Moore, Londres.

Topham John *et al.* (eds.) (1783). *Rotuli Parliamentorum; ut et petitiones, et placita in Parliamento 1278-1503*, vol. 3, Londres.

Vespasiano da Bisticci (1970-6). *Le Vite*, ed. Aulo Greco, 2 vols., Florencia.

Vettori, Francesco (1842). *Parero*, en *Archivio storico italiano* 1, pp. 433-6.

Vignano, Giovanni da (1974). *Flore de parlare*, en Matteo dei Libri, *Arringhe*, ed. Elenora Vincenti, Milán, pp. 229-325.

Villani, Giovanni (1802-3). *Istorie fiorentine*, 8 vols., Milán.

Vindication of the Parliament And their Proceedings, The (1642), Londres.

Vindiciae, Contra Tyrannos (1579), Edimburgo [*recte* Basilea].

Vindiciae, Contra Tyrannos (1994), ed. y trad.: George Garnett, Cambridge.

Viterbo, Giovanni da (1901). *Liber de regimine civitatum*, ed. Caietano Salvemini, en *Bibliotheca iuridica medii aevi*, 3 vols., ed. Augusto Gaudenzi, Bologna, vol. 3, pp. 215-80.

Werdenhagen, Johann (1632). *Introductio Universalis in omnes Respublicas sive Politica Generalis*, Amsterdam.

Fuentes secundarias impresas

Baron, Hans (1966). *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2ª ed., Princeton, N.J.

Basdevant-Gaudemet, Brigitte (1977). *Aux origines de l'état moderne: Charles Loyseau, 1564-1627, théoricien de la puissance publique*, París.

Black, Anthony (1992). *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge.

Borrelli, Gianfranco (1993). *Ragion di stato e leviatano*, Bologna.

Burckhardt, Jacob (1990). *The Civilisation of the Renaissance in Italy*, trans. S. G. C. Middlemore, ed. Peter Burke and Peter Murray, Londres.

Burgess, Glenn (1996). *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, Londres.

Burns, J. H. (1996). *The True Law of Kingship: Concepts of Monarchy in Early-Modern Scotland*, Oxford.

Calasso, Francesco (1957). *I glossatori e la teoria della sovranità: studi di diritto comune pubblico*, 3ª ed., Milán.

Canning, J. P. (1980). 'The corporation in the political thought of the Italian jurists of the thirteenth and fourteenth century', *History of Political Thought* 1, pp. 9-32.

Canning, J. P. (1983). 'Ideas of the state in thirteenth and fourteenth-century Commentators on the Roman Law', *Transactions of the Royal Historical Society* 33, pp. 1-27.

Canning, J. P. (1987). *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge.

Carney, Frederick S. (1965). Translator's Introduction to *The Politics of Johannes Althusius*, London, pp. xiii-xxxvii.

Cassirer, Ernst (1946). *The Myth of the State*, New Haven, Conn.

Chabod, Federico (1962). *L'idea di nazione*, 2ª ed., Bari.

Chiappelli, Fredi (1952). *Studi sul linguaggio del Machiavelli*, Florencia.

Chittolini, Giorgio (1979). *La Crisi degli ordinamenti comunali origini dello stato del Rinascimento*, Bologna.

Church, William Farr (1941). *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, Cambridge, Mass.

Church, William Farr (1972). *Richelieu and Reason of State*, Princeton, N. J.

Coleman, Janet (1997). 'The Theory and Practice of Monarchies and Republics in Relation to Personal and Collective Liberty', en *The Propagation of Power in the Medieval West*, ed. Martin Gosman, Arjo Vanderjagt y Jan Veenstra, Groningen, pp. 207-30.

Collot, Claude (1965). *L'école doctrinale de droit publique de Pont-à-Mousson – Pierre Gregoire et Guillaume Barclay*, París.

Cosenza, Mario Emilio (1962). *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists. Vol. 5: Synopsis and Bibliography*, Boston, Mass.

Costa, P. (1969). *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale 1100-1433*, Milán.

Cranz, F. Edward (1978). 'The publishing history of the Aristotle Commentaries of Thomas Aquinas', *Traditio* 34, pp. 157-92.

Creveld, Martin van (1999). *The Rise and Decline of the State*, Cambridge.

D'Entrèves, A. P. (1967). *The Notion of the State*, Oxford.

Delaruelle, Louis (1907). *Guillaume Budé: Les origines, les débuts, les idées maîtresses*, París.

Dowdall, H. C. (1923). 'The word "State"', *The Law Quarterly Review* 39, pp. 98-123.

Dunn, John (1969). *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge.

Dyson, Kenneth (1980). *The State Tradition in Western Europe: A Study of an Idea and Institution*, Londres.

Eire, Carlos M. N. (1986). *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge.

Elliott, J. H. (1984). *Richelieu and Olivares*, Cambridge.

Ercole, Francesco (1926). *La politica di Machiavelli*, Roma.

Fell, A. London (1983). *Origins of Legislative Sovereignty and the Legislative*

State, vol. 1, Cambridge, Mass.

Fell, A. London (1991). *Origins of Legislative Sovereignty and the Legislative State. Vol. 4: Medieval or Renaissance Origins? Historiographical Debates and Deconstructions*, Westport, Conn.

Fink, Zera S. (1962). *The Classical Republicans*, 2ª ed., Evanston, Ill.

Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad.: Alan Sheridan, Londres.

Franklin, J. H. (1973). *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge.

Garnett, George (1994). Editor's Introduction to *Vindiciae, Contra Tyrannos*, ed. y trad.: George Garnett, Cambridge, pp. xix-lxxvi.

Garrett, C. H. (1938). *The Marian Exiles*, Cambridge.

Geertz, Clifford (1980). *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, N. J.

Gelderen, Martin van (1992). *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, Cambridge.

Geuss, Raymond (2001). *History and Illusion in Politics*, Cambridge.

Gierke, Otto (1957). *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, trans. Ernest Barker, Boston, Mass.

Greenblatt, Stephen (1981). "Invisible bullets: Renaissance authority and its subversion", *Glyph* 8, pp. 40-61.

Haitsma Mulier, Eco (1980). *The Myth of Venice and Dutch Republican Thought in the Seventeenth Century*, trad.: G. T. Moran, Assen.

Harding, Alan (1994). 'The Origins of the Concept of the State", *History of Political Thought* 15, pp. 57-72.

Hexter, J. H. (1973). *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli, and Seyssel*, Nueva York.

Holdsworth, W. S. (1922-72). *A History of English Law*, 17 vols, Londres.

Holmes, Peter (1982). *Resistance and Compromise: The Political Thought of the Elizabethan Catholics*, Cambridge.

Hudson, Winthrop S. (1942). *John Ponet (1516?-1556): Advocate of Limited*

Monarchy, Chicago, Ill.

Jacquot, Jean and Jones, Harold Whitmore (1973) Introduction to Thomas Hobbes, *Critique du 'De Mundo' de Thomas White*, París, pp. 9-102.

Kantorowicz, Ernst H. (1957). *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, N. J.

Keohane, Nannerl O. (1980). *Philosophy and the State in France: the Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, N. J.

Kossmann, E. H. (1981). 'Popular sovereignty at the beginning of the Dutch *ancien régime*', *The Low Countries History Year Book* 14, pp. 1-28.

Kramnick, Isaac (1968). *Bolingbroke and his Circle: The Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cambridge, Mass.

Levack, Brian P. (1973). *The Civil Lawyers in England 1603-1641: A Political Study*, Oxford.

Lloyd, Howell A. (1981). "The political thought of Charles Loyseau (1564-1610)", *European Studies Review* 11, pp. 53-82.

Lloyd, Howell A. (1983). *The State, France and the Sixteenth Century*, Londres.

Lloyd, Howell A. (1994) Introduction to Charles Loyseau, *A Treatise of Orders and Plain Dignities*, ed. Howell A. Lloyd, Cambridge, pp. xi-xxv.

Maffei, R. de (1964). "Il problema della 'Ragion di Stato' nei suoi primi affioramenti", *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 41, pp. 712-32.

Malcolm, Noel (2000). "Charles Cotton, Translator of Hobbes's *De cive*", *Huntington Library Quarterly* 61, pp. 259-87.

Mansfield, Harvey (1996). "Machiavelli's *Stato* and the Impersonal Modern State", en *Machiavelli's Virtue*, Chicago, Ill., pp. 281-94.

Maravall, José Antonio (1961). "The Origins of the Modern State", *Journal of World History* 6, pp. 789-808.

Mayer, Thomas F. (1985). "Faction and ideology: Thomas Starkey's *Dialogue*", *The Historical Journal* 28, pp. 1-25.

Mayer, Thomas F. (1989). *Thomas Starkey and the Commonweal: Humanist politics and religion in the reign of Henry VIII*, Cambridge.

Meinecke, Friedrich (1957). *Machiavellism*, trad.: Douglas Scott, Londres.

Mendle, Michael (1995). *Henry Parker and the English Civil War: The Political Thought of the Public's "Privado"*, Cambridge.

Michaud-Quantin, Pierre (1970). *Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-age latin*, París.

Mochi Onory, Sergio (1951). *Fonti canonistiche dell' idea moderna dello Stato*, Milán.

Najemy, John (1994). "Stato, comune e 'universitas'", *Annali dell'Instituto storico italo-germanico in Trento* 20, pp. 245-63.

Nederman, Cary J. (1985). "Quentin Skinner's State: Historical Method and Traditions of Discourse", *Canadian Journal of Political Science* 18, pp. 339-52.

Ornaghi, Lorenzo (1995). "Per una teoria politica dello stato. Prime notazioni e schiarimenti", *Quaderni di scienza politica* 2, pp. 335-69.

Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N. J.

Post, Gaines (1964). *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton, N. J.

Pye, Christopher (1984). "The Sovereign, the Theater, and the Kingdome of Darknesse: Hobbes and the Spectacle of Power", *Representations* 8, pp. 84-106.

Raab, Felix (1964). *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500-1700*, Londres.

Robbins, Caroline (1959). *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Cambridge, Mass.

Rowen, Herbert H. (1961). "'L'état, c'est à moi.' Louis XIV and the State", *French Historical Studies* 2, pp. 83-98.

Rubinstein, Nicolai (1971). "Notes on the word *stato* in Florence before Machiavelli", en *Florilegium historiale: Essays presented to W. K. Ferguson*, ed. J. G. Rowe y W. H. Stockdale, Toronto, pp. 313-26.

Runciman, David (1997). *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge.

Salmon, J. H. M. (1973). "Bodin and the monarchomachs", en *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin Taguing in München*, ed. Horst Denzer, Munich, pp. 359-78.

Salmon, J. H. M. (1991). "Catholic resistance theory, Ultramontanism, and the royalist response, 1580-1620", en *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. J. H. Burns y Mark Goldie, Cambridge, pp. 219-53.

Shennan, J. H. (1974). *The Origins of the Modern European State, 1450-1725*, Londres.

Skinner, Quentin (1978a). *The Foundations of Modern Political Thought, vol. 1: The Renaissance*, Cambridge.

Skinner, Quentin (1978b). *The Foundations of Modern Political Thought, vol. 2: The Age of Reformation*, Cambridge.

Sommerville, Johann P. (1999). *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England 1603-1640*, Londres.

Sorbelli, Albano (1944). "I teorici del reggimento comunale", *Bullettino dell' Istituto storico italiano per il medio evo* 59, pp. 31-136.

Starn, Randolph y Partridge, Loren (1992). *Arts of Power: Three Halls of State in Italy, 1300-1600*, Berkeley, Cal.

Strayer, J. R. (1970). *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, N. J.

Tierney, Brian (1982). *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge.

Ullmann, Walter (1968-9). "Juristic obstacles to the emergence of the concept of the State in the Middle Ages", *Annali di storia del diritto* 12-13, pp. 43-64.

Voigt, Alfred (1965). *Über die Politica generalis des J. A. v. Werdenhagen*, Amsterdam.

Wahl, J. A. (1977). "Baldus de Ubaldis and the foundations of the nation-state", *Manuscripta* 21, pp. 80-96.

Warrender, Howard (1983). Editor's Introduction to Thomas Hobbes, *De Cive: The English Version*, ed. Howard Warrender, Oxford, pp. 1-18.

Esta edición se terminó de imprimir en
Industria Gráfica Argentina
Gral. Fructuoso Rivera 1066, Capital Federal

1000 ejemplares

Este volumen es fruto de la cooperacion entre profesores e investigadores de dos universidades latinoamericanas (la de Buenos Aires y la de San Pablo) interesados en el trabajo del historiador ingles Quentin Skinner. Miembro activo de la llamada "escuela de Cambridge", Skinner viene desplegando hace décadas una enseñanza que puede resumirse en la forma de dos ideas básicas. Una es que los textos de filosofía política deben leerse en relación con los contextos en los que fueron escritos. La otra es que esos contextos no se reducen a un conjunto de determinaciones sociales inmediatas, sino que deben pensarse como contextos *intelectuales*. Como contextos hechos de debates, de lecturas, y de debates con esas lecturas. Como contextos, en fin, hechos de *palabras*. De ahí la importancia, para Skinner, del problema del *significado* de esas palabras (que "es su uso", decía Wittgenstein) y de los cambios que sufren esos significados. De eso se trata aquí: de los cambios en el significado de la palabra "estado" de los días de Maquiavelo a los de Hobbes, y de la importancia de esos cambios en sus pensamientos. Estudiosa de ese período y de la obra de Skinner, la filósofa brasileña Eunice Ostrensky presenta el libro y el autor.




ISBN 987-20773-1-2
9 789872 077310

EDITORIAL GORLA